

# VU Research Portal

## De roos en het kruis

Griffioen, S.

1976

### **document version**

Publisher's PDF, also known as Version of record

[Link to publication in VU Research Portal](#)

### **citation for published version (APA)**

Griffioen, S. (1976). *De roos en het kruis: De waardering van de eindigheid in het latere denken van Hegel*. [, Vrije Universiteit Amsterdam].

### **General rights**

Copyright and moral rights for the publications made accessible in the public portal are retained by the authors and/or other copyright owners and it is a condition of accessing publications that users recognise and abide by the legal requirements associated with these rights.

- Users may download and print one copy of any publication from the public portal for the purpose of private study or research.
- You may not further distribute the material or use it for any profit-making activity or commercial gain
- You may freely distribute the URL identifying the publication in the public portal ?

### **Take down policy**

If you believe that this document breaches copyright please contact us providing details, and we will remove access to the work immediately and investigate your claim.

### **E-mail address:**

[vuresearchportal.ub@vu.nl](mailto:vuresearchportal.ub@vu.nl)

## DE ROOS EN HET KRUIS



# DE ROOS EN HET KRUIS

DE WAARDERING VAN DE EINDIGHEID  
IN HET LATERE DENKEN VAN HEGEL

ACADEMISCH PROEFSCHRIFT

ter verkrijging van de graad van doctor in de wijsbegeerte  
aan de Vrije Universiteit te Amsterdam,  
op gezag van de Rector Magnificus mr. I.A. Diepenhorst,  
hoogleraar in de faculteit der rechtsgeleerdheid,  
in het openbaar te verdedigen  
op vrijdag 25 juni des namiddags 13.30 uur  
in het hoofdgebouw der universiteit,  
de Boelelaan 1105  
door

SANDER GRIFFIOEN

geboren te Loenen aan de Vecht

1976

VAN GORCUM & COMP. B.V. - ASSEN



Promotor: Prof. Dr. M.C. Smit  
Co-Referent: Prof. Dr. J. van der Hoeven



VOOR BERNARD ZIJLSTRA



## WOORD VOORAF

Bij deze gelegenheid zij het mij vergund mijn dankbaarheid onder woorden te brengen voor het onderwijs en het vele andere dat ik in de Centrale Interfaculteit van de Vrije Universiteit heb genoten.

Zeer erkentelijk ben ik het Bestuur van de faculteit, in het bijzonder prof. dr. ir. H. van Riessen en ir. J.H. Santema, voor de grote vrijheid mij geschonken ter voltooiing van deze studie.

Van mijn leermeesters wil ik, afgezien van mijn promotores, slechts wijlen prof. dr. S.U. Zuidema noemen. Zijn colleges hebben mij van meet af gegrepen. Hij was het die mij, als zijn student-assistent, op het spoor van Hegel zette. Toen, als gevolg van zijn ziekte het 'dienstverband' moest worden beëindigd, mocht ik nog tal van inspirerende gesprekken met hem voeren.

In prof. dr. M.C. Smit heb ik een ideale promotor ontmoet. Oefenden zijn colleges reeds grote aantrekkingskracht uit, naarmate het persoonlijk contact werd geïntensiveerd, leerde ik zijn inzichten nog meer waarderen. Bij het schrijven werd mij alle vrijheid gelaten en toch wist hij, waar nodig, met fijne tact bij te sturen.

Prof. dr. J. van der Hoeven heeft heel de ontstaansgeschiedenis van dit werk van dichtbij meegemaakt. Op tal van punten kreeg ik waardevolle adviezen, die zich niet slechts tot wijsgerige kwesties beperkten, maar zich ook over stilistische aspecten en zakelijke aangelegenheden uitstrekten. Zonder zijn optimisme zou ik het niet hebben gewaagd op een promotie binnen het huidige cursusjaar aan te sturen.

Met dankbaarheid denk ik terug aan de jaren van samenwerking met dr. J. Klapwijk. De discussies die onder zijn leiding binnen de research-groep 'Geloof-Filosofie' plaatsvonden, behoren tot de boeiendste ervaringen van de laatste jaren. Op meer dan één wijze werd mijn aandeel in het research-werk verlicht. Zonder hiertoe verplicht te zijn, heeft drs. G. Groenewoud enkele belangrijke taken op zich genomen.

Zonder de hulpvaardigheid van de bibliothecaris, drs. M.D. Bremmer, en zijn staf had het niet gekund. De heer J.W. Meijer, adjunct-directeur van de firma Van Gorcum, ben ik erkentelijk voor de goede begeleiding. Voorts een woord van dank voor mevr. Lucia Beyer-Hubrecht, die de Summary redigeerde en vertaalde.

Niet met name wil ik noemen al degenen – collega's (binnen en buiten de VU), bekenden, vrienden, familieleden, ook hen die mij zeer na staan – die met hun belangstelling, suggesties, hulp en bemoediging het werken dragelijk en, niet zelden, aangenaam hebben gemaakt.

Dit boek zij opgedragen aan dr. Bernard Zijlstra te Toronto, uit dank voor zijn stimulerende belangstelling en in de hoop op een vruchtbare samenwerking in de nabije toekomst.

## INHOUD

<i>Verantwoording en introductie</i>	
Algemeen . . . . .	IX
Afbakening van het onderzoeksterrein . . . . .	XII
Enkele opmerkingen over de ontwikkeling in Hegels conceptie . . . . .	XIII
Problemen m.b.t. de bronnen. . . . .	XIV
'Hier ist die Rose, hier tanze'. . . . .	XVI
Miscellanea . . . . .	XVIII
Goethe en Hegel . . . . .	XXII
De roos in de vuist . . . . .	XXIII

### DEEL I

#### NATUUR EN GESCHIEDENIS

<i>Hoofdstuk 1: Inleiding tot Hegels natuurfilosofie</i>	
Hegel en zijn voorgangers . . . . .	1
De onmacht van de natuur. . . . .	3
<i>Hoofdstuk 2: De tijd in het perspectief van de natuurfilosofie</i>	
Over de plaats van de tijdsleer . . . . .	5
Ruimte en tijd . . . . .	6
Macht en onmacht van de tijd (Hegel in debat met Kant) . . . . .	7
De tijd als 'Jetztfolge' (n.a.v. Heideggers interpretatie) . . . . .	11
<i>Hoofdstuk 3: Natuur en geest als contrasten</i>	
Inleiding. . . . .	14
Hegels natuurverachting . . . . .	15
'Exeundum est e statu naturae' . . . . .	16
De verplaatsing van de theodicee . . . . .	17
De geest met de natuur verzoend . . . . .	18
De spanning in het natuur-begrip . . . . .	21
De vraag naar de tijd van de geschiedenis . . . . .	23
<i>Hoofdstuk 4: De rede in de geschiedenis</i>	
De dialectiek van de volksgeesten . . . . .	25
De dynamiek van de wereldgeest . . . . .	27
De verborgen roos . . . . .	28
<i>Hoofdstuk 5: De macht van de geschiedenis</i>	
Historisme bij Hegel. . . . .	32

Geschiedenis als waarheidsvoltrekking. . . . .	35
Individu en geschiedenis. . . . .	37
Noodzakelijkheid en vrijheid. . . . .	41

#### *Hoofdstuk 6: De tijd van de geschiedenis*

Wezen en verschijning. . . . .	45
Werkelijkheid en bestaan. . . . .	48
De veruitwendiging aan de tijd. . . . .	53
De delging van de tijd. . . . .	56
De 'vreemdheid' van de tijd. . . . .	58
Interiorisatie van de geschiedenis. . . . .	60
De wereldhistorische betekenis van de christelijke religie. . . . .	64

### DEEL II

#### HET EINDIGE EN HET ONEINDIGE IN HET PERSPECTIEF VAN DE GODSDIENSTFILOSOFIE

##### *Hoofdstuk 1: Een nieuw perspectief?*

De volheid van de tijd. . . . .	69
Een herwaardering van de eindigheid?. . . . .	70
In de lijn van de theologia crucis?. . . . .	72

##### *Hoofdstuk 2: De evangelische geschiedenis*

De bevrijding van de zintuigelijkheid. . . . .	76
Het proza van de natuur. . . . .	78
'Gott selbst ist tot'. . . . .	81
Voorlopige balans. . . . .	83

##### *Hoofdstuk 3: De eeuwige idee en het eindige anders-zijn*

Het eindige als logisch moment. . . . .	87
Het spelen van de liefde. . . . .	90
De Zoon als de waarheid van de eindige wereld. . . . .	93
Het anders-zijn hindert niet. . . . .	98
Overgang. . . . .	103

##### *Hoofdstuk 4: Het Kruis en de Revolutie*

Geen vreemd offer! (Over autonomie en heil). . . . .	109
Godelijke pedagogiek. . . . .	111
Evangelie en revolutie. . . . .	116
De Reformatie en het dagelijkse leven. . . . .	122
De verzoening met de wereld. . . . .	129
Het kruis van het heden. . . . .	134
De negativiteit van het denken. . . . .	142

### DEEL III

#### HET PRESENTE DENKEN

##### *Hoofdstuk 1: Geschiedenis en waarheid*

De grote paradox. . . . .	153
De depreciatie van het historische. . . . .	154

Tweeërlei geschiedenis? . . . . .	156
De tijd als voorstelling. . . . .	159
Waarheid als vreemd vermogen en als eigendom . . . . .	160
Overwinning of vlucht? . . . . .	164
 <i>Hoofdstuk 2: De historiciteit van het denken</i>	
Over een geschiedenis die tegelijkertijd geen geschiedenis is. . . . .	170
Niets gaat verloren ... . . . .	173
'Geschichtlichkeit' bij Hegel . . . . .	178
 <i>Hoofdstuk 3: Het eindige en het absolute</i>	
Slotbeschouwing in 12 punten . . . . .	189
 <i>Summary.</i> . . . .	
	208
 <i>Periodisering van Hegels levensloop</i> . . . . .	
	211
 <i>Bibliografie</i>	
1. Werken van Hegel. Gebruikte edities. Afkortingen. . . . .	211
2. Overige literatuur. . . . .	212
 <i>Personenregister</i> . . . . .	
	219





## VERANTWOORDING EN INTRODUCTIE\*

Zomin als iemand zijn bestaan kan rechtvaardigen, zomin kan hij zijn werk rechtvaardigen – dit geldt ook van het hier voorgelegde werk. Een verantwoording is echter wèl geboden, zowel met betrekking tot de vraag welke zin het kan hebben aan de stortvloed van Hegel-literatuur nog een boek toe te voegen, als ook ten aanzien van de beperkingen die de auteur zich in deze studie heeft opgelegd.

Aan het slot van *Die Philosophie Hegels als kontemplative Gotteslehre* verontschuldigde Iwan Iljin zich voor het feit dat hij niet alle Hegel-literatuur had kunnen raadplegen. Hij had zich tot een 140-tal studies moeten beperken. Dit was in 1946. Toen reeds betwijfelde Iljin of het überhaupt mogelijk is alle literatuur te verwerken.<sup>1</sup> Sindsdien zijn er vele honderdtallen van boeken en artikelen over Hegels filosofie verschenen. Pöggeler becijfert dat er tussen 1960 en 1965 in het Duitse taalgebied alleen reeds een 280 'zelfstandige werken' van en over Hegel het licht zagen . . .<sup>2</sup>

In het algemeen kan worden gesteld dat in de laatste decennia de geschiedenis van de filosofie zich in een grotere belangstelling heeft kunnen verheugen dan ooit te voren. Ten tijde van het Duitse idealisme bijv. werd de beoefening van de geschiedenis van de filosofie nog veelszins als een bijkomstigheid beschouwd. Hegel zelf was één van de eerste filosofen van naam die aan deze geschiedenis uitvoerig aandacht schonk.<sup>3</sup> Nu evenwel is de slinger zover in andere richting doorgeslagen, dat men soms de indruk krijgt dat de filosofie alleen nog maar als geschiedenis voortbestaat.

De overhéérsende belangstelling voor de geschiedenis van de filosofie is stellig niet een teken van gezondheid. Onlangs heeft Otto Pöggeler, die als directeur van het Hegel-Archiv (Bochum) beter dan wie ook tot oor-

\* De gebruikte afkortingen en de bibliografische gegevens zijn achterin deze studie vermeld.

<sup>1</sup> O.c., 389.

<sup>2</sup> 'Perspektiven der Hegelforschung', *Hegel-Studien Beiheft 11*, Stuttgarter Hegel-Tage 1970, Bonn 1974, 85.

<sup>3</sup> Cf deel III, hfdst. 2: 'Niets gaat verloren . . .', en de daar vermelde literatuur.

delen in staat is, opvallend negatieve geluiden over de kwaliteit van het grootste deel van de meer recente Hegel-studies laten horen. De confrontatie met Hegel, schrijft Pöggeler, 'geschieht innerhalb eines philosophischen Betriebs, der in einem kaum zu rechtfertigenden Ausmass historisch ausgerichtet ist: hatte im Deutschen Idealismus jeder Philosoph sein System oder sein Systemchen, so hat heute in unserem Land jeder seine Interpretation oder auch nur sein Interpretationchen; man ordnet sich durch eine vorwiegende Beschäftigung mit antiker Philosophie oder mit Kant, Hegel, Marx . . . in die Bewegung des Philosophierens ein. So entsteht ein Klima, das eine umfangreiche historische oder auch nur quasi-historische Hegelforschung begünstigt.'<sup>4</sup> En op een andere plaats: 'Selten gelingt der Durchbruch zu einer genuin philosophischen Fragestellung . . . Im Ganzen erinnert diese Literatur eher an alte Initiationsriten als an moderne Forschung.'<sup>5</sup>

Nu kan er wel één en ander ten gunste van de belangstelling voor de geschiedenis van de filosofie worden aangevoerd. De verleiding in het verleden te vluchten is reëel, maar het is ook mogelijk op geëngageerde wijze met de geschiedenis bezig te zijn, niet in de laatste plaats (Pöggeler zal dit niet willen ontkennen) om de eigen tijd beter te verstaan. Hierbij is niet alleen datgene van betekenis wat vroeger tijden met de onze gemeen hebben, maar ook het 'andere' dat in het latere denken niet of slechts ten dele is ingegaan, waartegen men zich uitdrukkelijk heeft afgezet, of dat eenvoudig werd geïgnoreerd.

De genoemde gezichtspunten zijn alle met betrekking tot Hegel van belang. In zeker opzicht heeft Hegel alle voorafgaande metafysica in zijn denken opgenomen.<sup>6</sup> Bovendien zijn latere stromingen als het marxisme, het historisme en de moderne hermeneutiek alle in bepaalde zin 'door Hegel heengegaan'. Terwijl, waar men zich scherp tegen Hegel heeft afgezet – hier dient ook aan het existentialisme te worden gedacht – voor het verstaan van deze reacties Hegels filosofie onmisbaar blijft. Tenslotte is het ook zinvol te letten op die elementen waarvan nauwelijks een directe invloed is uitgegaan. Juist het ontbreken van aandacht voor bepaalde zijden en motieven van Hegels filosofie kan symptomatisch zijn voor de veranderingen die zich in het denken van de 19e eeuw hebben voltrokken. Dit laatste geldt bijv. van Hegels tijdsleer. Wordt de 'Wirkungsgeschichte'

<sup>4</sup> O.c., 82. Pöggeler heeft primair de West-Duitse situatie op het oog. Elders, met name in de U.S.A., wordt z.i. het onderzoek met grotere intensiteit en met meer engagement bedreven (l.c.).

<sup>5</sup> O.c., 85.

<sup>6</sup> Vgl. Löwith over de 'posthume actualiteit' van Hegel: 'Sie beruht vielmehr darauf, dass Hegel gerade deshalb noch immer gegenwärtig ist, weil er die gesamte abendländische Tradition verarbeitet, vollendet und mithin beendet hat, so dass die Frage entstehen konnte und musste: *wie soll es nach Hegel überhaupt noch Philosophie und Metaphysik geben können?*' ('Philosophische Weltgeschichte?', *Hegel-Studien* Beiheft 11, 1974, 17)

tot norm verheven, dan valt de aandacht die in deze studie aan de tijdsopvatting wordt gegeven niet te rechtvaardigen.<sup>7</sup>

Ofschoon het niet Pöggelers intentie is algemenere interpretaties in discrediet te brengen, is het toch de teneur van zijn opmerkingen dat alleen van toegespitste filologisch-filosofische research vooruitgang kan worden verwacht. Ongetwijfeld zijn er juist op dit terrein in de laatste decennia niet geringe prestaties geleverd. Te denken valt aan het werk aan een nieuwe kritische editie, waarvan nu de eerste delen zijn verschenen.<sup>8</sup> Maar al deze ijver zou tevergeefs zijn, indien niet tevens het kritische gesprek met Hegel voortgang zou vinden.

Filosofie is geen vakwetenschap. Zo is ook een filosofisch onderzoek onderscheiden van een vakwetenschappelijk onderzoek. In de eerste plaats kan in philosophicis de specialisatie minder ver worden doorgevoerd. Wil men 'in die Kraft des Gegners' ingaan,<sup>9</sup> dan zal de 'tegenstander' zelf aan het woord moeten kunnen komen; men zal zich dan niet tot details en zelfs niet tot thema's kunnen beperken. In de tweede plaats wordt in de filosofie in nog sterkere mate dan in de vakwetenschappen de interpretatie door de levensovertuiging van de interpreet mee-bepaald.<sup>10</sup> Om deze reden is hier het ideaal van een voortbouwen op reeds verricht onderzoek onbereikbaar. De resultaten van wijsgerig research zijn slechts in bepaalde mate objectiveerbaar en fungibel. Steeds dient de secundaire literatuur te worden getoetst aan wat men zelf in de primaire bronnen meent te hebben gevonden.

Dit laatste maakt de beoefening van de geschiedenis van de filosofie tot een levende zaak. Het maakt tevens de interpretatie tot een zware taak. Het gaat er om zo goed mogelijk te profiteren van het reeds verrichte onderzoek, hierbij rekening houdend met het gegeven dat deze literatuur allerm minst een homogeen corpus vormt, maar veeleer – het zij zonder vreugde vastgesteld<sup>11</sup> – op essentiële punten flagrante tegenstellingen te zien geeft.

<sup>7</sup> Vooral in het eerste en het derde deel zal de tijdsopvatting steeds weer aan de orde komen.

<sup>8</sup> De nu verschenen delen hebben alle betrekking op de Jena-tijd (1801-1807). Het zal nog vele jaren duren eer men aan de latere Hegel toekomt.

<sup>9</sup> De uitdrukking is van Hegel zelf (WL II 218).

<sup>10</sup> Ik ga voorbij aan de vraag of de theologie al dan niet als een vak-wetenschap kan worden beschouwd. Het is in elk geval duidelijk dat wat *dit* aangaat theologie en filosofie dicht bij elkaar staan.

<sup>11</sup> Het geeft geen vrijbrief de secundaire literatuur te laten liggen. Door zich reken-schap te geven van eigen 'vooringenomenheid' kan er bovendien een bepaalde mate van *objectiviteit* worden gewonnen. Weerstand dient te worden geboden aan de verleiding in het 'andere' primair het eigene te zoeken. In Duitsland met name is de Hegel-interpretatie veelal tevens Hegel-receptie ('Hegelaneignung' luidt de standaardterm), waarbij maar al te vaak, zoals Marquard het uitdrukt, de interpretatie ongemerkt overgaat in de formulering van de voorwaarden waaronder de interpreet bereid zou zijn hegeliaan te zijn ('Hegel und das Sollen', *Phil. Jahrbuch* 72 (1964-65) 119, noot 60).

### *Afbakening van het onderzoeksterrein*

De boven getekende moeilijkheden worden enigszins verlicht door de noodzaak tot afbakening van het onderzoeksterrein. Van een interpretatie die aan alle aspecten van de filosofie van Hegel gelijkelijk recht wil doen en die zich over al de perioden van Hegels werkzaamheid uitstrekt, kan men nauwelijks bevredigende resultaten verwachten.

Zoals de ondertitel aangeeft, richt *déze* studie zich op de plaats en de waardering van de eindigheid. Juist in de laatste jaren is de aandacht voor dit aspect sterk toegenomen. Zowel de crisis van het existentialisme en van de dialectische theologie, als ook de renaissance van het marxisme hebben hiertoe het hunne bijgedragen.<sup>12</sup> Als gevolg van één en ander heeft met name het onderzoek inzake de godsdienstfilosofie nieuwe impulsen gekregen. Vragen die lange tijd sluimerden en in de minder recente literatuur doorgaans op de achtergrond bleven, zijn opnieuw actueel geworden.

Overigens is het niet de bedoeling een verslag te geven van de recente discussies. De auteur heeft gepoogd zelf een bijdrage te leveren, enerzijds door aandacht te vragen voor bepaalde facetten die naar zijn oordeel te veel verwaarloosd worden – zoals bijv. de tijdsleer en de depreciatie van het historische – en anderzijds door kritisch stelling te nemen tegenover een onkritische tendens in de Hegel-literatuur, met name waar het Hegels filosofie van de christelijke religie betreft.<sup>13</sup>

Een volgende beperking is eveneens in de ondertitel aangegeven. Het onderzoek richt zich op het denken van de latere Hegel, nader: op de werken uit de jaren 1818-1831, de zgn. Berlijnse periode.<sup>14</sup> Dit laatste betekent niet dat werken uit de vroegere perioden geheel buiten beschouwing blijven. Zo wordt in het eerste deel uitvoerig teruggegrepen op de *Phänomenologie des Geistes* (1807), terwijl zowel in het eerste als in het tweede deel de nodige plaats wordt ingeruimd voor bepaalde thema's uit de *Wissenschaft der Logik* (1812-1816).

Om geen ongegronde verwachtingen te wekken, is het goed er met nadruk op te wijzen dat dit boek niet beoogt een transcendente kritiek van het dialectische denken te geven. Een fundamentele bespreking van de 'dialectiek' zou in de eerste plaats bij de *Logik* en voorts bij de *Phänomenologie* moeten aanknopen. Mogelijk zal men tegen deze beperking willen inbrengen dat het geheim van Hegels filosofie in de dialectiek besloten ligt en dat, gedachtig aan het *principiis obsta!*, het er voor alles op aankomt de pijlen op de genoemde werken te richten. Hier tegenover kan worden gesteld dat juist in de Berlijnse *Vorlesungen* een diep ingrijpende problematiek aan het licht komt, die in de *Logik* niet zichtbaar

<sup>12</sup> Zie de Slotbeschouwing, in 't bijz. de punten 1 en 8.

<sup>13</sup> Cf deel II.

<sup>14</sup> Zie de *tijdtabel* achterin dit boek, voorafgaande aan de bibliografie.

wordt. Op meerdere plaatsen zal nl. blijken dat er een discrepantie bestaat tussen de logische leer inzake de verhouding van 'wezen' en 'verschijning' en de wijze waarop in de Berlijnse jaren de relatie van het 'wezen' (het 'substantiële', enz.) tot de empirische verschijnselen wordt bepaald. Zou de analyse zich uitsluitend richten op de dialectiek zoals deze in de *Logik* (en in de *Phänomenologie*) wordt ontwikkeld, dan zou men de depreciatie van het *empirisch*-concrete niet in het vizier krijgen.<sup>15</sup> Niet in de dialectische methode zelf, maar aan de grenzen van deze dialectiek worden de breuklijnen in Hegels systeem zichtbaar.<sup>16</sup>

Het spreekt vanzelf dat binnen het afgepaalde gebied op tal van plaatsen uit de veelheid van het materiaal een keuze moest worden gedaan; deze keuze staat principieel open voor kritiek.

#### *Enkele opmerkingen over de ontwikkeling in Hegels conceptie*

In vergelijking met Schelling, die in zijn leven bij herhaling van positie veranderde, is Hegel een opmerkelijk standvastig denker geweest, althans vanaf het jaar 1801, toen hij zich te Jena vestigde: voordien kende hij tijden van grote twijfel. In zijn eerste wijsgerige publicaties, daterend van 1801 (Hegel was toen 31 jaar oud), vindt men reeds de fundamentele gedachte van een zelf-differentiatie van het absolute.<sup>17</sup> In de periode van 1801 tot 1807, waarin hij aan de universiteit van Jena doceerde, bouwde hij zijn conceptie verder uit, aanvankelijk in de lijn van Schelling, later meer zelfstandig. De verschuivingen in deze tijd betreffen vooral de onderlinge verhouding van logica en fenomenologie.<sup>18</sup> Na 1807, het jaar waarin

<sup>15</sup> IJin spreekt er zijn verwondering over uit dat dit onderscheid zo weinig is opgemerkt: 'Ueber den grundsätzlichen Unterschied zwischen dem Empirisch-Konkreten und dem Spekulativ-Konkreten ist in der Hegel-Litteratur sehr wenig, fast gar nichts zu finden. Man gebraucht gewöhnlich den Begriff 'konkret' im Sinne der 'lebendigen Wirklichkeit' und sieht hier kein weiteres Problem, was eben bedeutet, dass das negative Pathos Hegels und die ihm daraus erwachsenden fatalen Schwierigkeiten nicht beachtet werden.' (*Die Phil. Hegels als kontemplative Gotteslehre*, Bern 1946, 389).

<sup>16</sup> Over Hegels dialectiek zijn talrijke misverstanden in omloop. Niet alleen vermijdt Hegel zo veel mogelijk de termen 'these', 'antithese' en 'synthese' (a.g.v. de strijd rond Fichte waren zij in zijn tijd al te zeer belast), maar bovendien gebruikt hij de term 'dialectiek' minder frequent en in een meer toegespitste betekenis dan men doorgaans aanneemt. 'Dialectiek' ziet bij Hegel in de eerste plaats op de inschakeling van het eindige in de beweging van het oneindige (zie o.m. deel I, hfdst. 2 inz. de 'macht en onmacht van de tijd' en hfdst. 4 inz. de 'dialectiek van de volksgeesten'; vgl. voorts: Cl. Bruaire, 'Logique et non-sens de l'histoire', *Hegel-Studien* Beiheft 4, 1969, 161-168, vooral 165).

<sup>17</sup> Cf. deel II, hfdst. 2: 'Het eindige als logisch moment'.

<sup>18</sup> Cf. O. Pöggeler, 'Die Komposition der Phänomenologie des Geistes', in: *Materi- alien zu Hegels 'Phän. des Geistes'*, hrsg. v. H.F. Fulda u. D. Henrich, Frankfurt a. Main 1973, 329-390.

de *Phänomenologie* het licht zag, zou de fenomenologische kenweg worden ingebouwd in de leer van de objectieve en van de absolute geest. Bovendien werd in deze periode de logica verder ontwikkeld, resulterend in de *Wissenschaft der Logik* (1812-1816). In 1817, Hegel was toen hoogleraar te Heidelberg, verscheen de *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*. Hiermee was het systeem in grote lijnen voltooid.

Voor deze studie is de vraag van belang in hoeverre in de Berlijnse tijd zich ingrijpende verschuivingen in Hegels filosofie hebben voorgedaan. Opvallend is het verschil in toon tussen de oraties uit het jaar 1818 en de *Grundlinien der Philosophie des Rechts* van 1820. Begroette Hegel ginds het 'morgenrood van een meer gedegen geest', de voorrede tot de rechtsfilosofie besluit met de bekende woorden over de *avondschemering* waarin de uil van Minerva zijn vlucht begint.<sup>19</sup> Deze verandering van toon kan niet los worden gezien van de stormachtige gebeurtenissen die in het jaar 1819 plaatsvonden: de moord op Kotzebue, het verbod op de 'Burschenschaften', de instelling van een censuur en de beknutting van de universitaire vrijheden.<sup>20</sup>

De *Grundlinien* vormt de laatste, grote publicatie van Hegel. Vanaf 1821 tot aan zijn dood in 1831 wijdde hij zich in hoofdzaak aan zijn colleges. Hieruit zijn later de verschillende *Vorlesungen* samengesteld. Binnen deze periode valt er wel een zekere verschuiving van aandacht waar te nemen. Zo neemt bijv. in de laatste jaren de weerlegging van de aanklacht van pantheïsme een ruimere plaats in.<sup>21</sup> Bovendien getroost Hegel zich nu grotere inspanning dan ooit tevoren de overeenstemming van de speculatieve filosofie met de 'grondwaarheden' van de christelijke religie aan te tonen.<sup>22</sup> De vraag of het hier meer betreft dan een verschuiving van aandacht, laat zich evenwel niet beantwoorden, aangezien in verreweg het grootste deel der *Vorlesungen* de chronologische ordening van het materiaal ontbreekt. Het wachten is op de nieuwe kritische editie! Zolang deze nog niet beschikbaar is,<sup>23</sup> is men genoopt de *Vorlesungen* als een gesloten geheel te behandelen.

#### *Problemen m.b.t. de bronnen*

Het grootste probleem vormen de *Vorlesungen*, die na de dood van Hegel door het comité van 'Vrienden van de vereeuwigde' werden samengesteld. Het ontbreken van een chronologische ordening vormt nog niet de enige moeilijkheid. Belangrijker is dat de samenstellers slechts ten dele ge-

<sup>19</sup> Resp. *Berliner Schriften*, ed. Hoffmeister, 8 en PhR p 17.

<sup>20</sup> Cf p. 53, noot 27.

<sup>21</sup> Uit de voorwoorden tot de 2e (1827) en 3e druk (1830) van de *Enzyklopädie* blijkt hoe hoog Hegel deze aanklacht opnam (cf RII 243).

<sup>22</sup> Zie de Slotbeschouwing punt 11.

<sup>23</sup> Zie hierboven, noot 8.

bruik konden maken van manuscripten van Hegels hand. Voornamelijk waren zij op aantekeningen van toehoorders aangewezen. Hieronder bevonden zich gelukkig betrouwbare en ver uitgewerkte dictaten, zodat de *Vorlesungen* stellig een goed beeld geven van Hegels colleges. Maar uiteraard komt aan het door de toehoorders opgetekende minder waarde toe dan aan de manuscripten.<sup>24</sup>

Eerst Lasson en Hoffmeister hebben in de teksten een onderscheid aangebracht tussen de manuscripten en het overige materiaal. Zij hebben hun werk evenwel niet kunnen voltooien. Voor de *Vorlesungen über die Aesthetik* en voor de *Vorl. über die Geschichte der Phil.* (afgezien van de *Einleitung*) zijn wij aangewezen op de Jubiläumsausgabe van Glockner, waarin het genoemde onderscheid ontbreekt.<sup>25</sup>

Van de *Vorlesungen* kan een verkeerd gebruik worden gemaakt. Juist omdat zij als regel toegankelijker zijn dan Hegels publicaties lenen zij zich voor ongeoorloofde simplificaties. Dit laatste geldt in het bijzonder van de inleiding tot de filosofie van de wereldgeschiedenis, die bekend staat als de *Vernunft in der Geschichte*. Niet zonder reden waarschuwt R.K. Maurer: 'Hegels Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte, sein exoterisches Werk, das auf einige irreführende Formeln reduziert ins allgemeine Bewusstsein Eingang fand, ist wie alle Philosophie mit einem Genitiv zweite und dritte Philosophie, eine Explikation der Ersten Philosophie für Studenten.'<sup>26</sup> Voorzichtigheid is dus geboden. Ook Eric Weil waarschuwt tegen een overschatting van de *Vorlesungen*: '... trop souvent ils ont servi de *point de départ* aux interprétations, et leur formules, à la fois plus brillantes et moins précises, ont alors fait plus de mal que de bien.' Hiermee kan worden ingestemd. Het vervolg is echter m.i. te sterk gesteld: 'Seul peut faire autorité un texte que l'auteur a fixé lui-même, après mûre réflexion et après avoir pesé ses termes tout autrement que ne le fera le meilleur orateur s'il parle librement (comme c'était l'habitude de Hegel).' Weil komt tot deze conclusie: '... il est donc à la fois plus correct et plus simple de s'en tenir aux textes publiés par Hegel même.'<sup>27</sup> In de eerste plaats miskent Weil dat zowel t.a.v. de filosofie van de wereldgeschiedenis, als t.a.v. de esthetica, de godsdienstfilosofie en de geschiedenis van de filosofie Hegel geen publicaties nagelaten heeft die de *Vorlesungen* zouden kunnen vervangen. Bovendien, en wellicht is dit nog belangrijker, houdt Weil geen rekening met het bijzon-

<sup>24</sup> Enerzijds is er het gebrek aan precisie (zie bijv. de opmerking van Hoffmeister, VG VIII), anderzijds bestond de gewoonte de college-aantekeningen zelf uit te werken en hierbij nam men (bijv. Hotho) wel eens de vrijheid zelf iets toe voegen (cf Lasson, RII 240).

<sup>25</sup> Overigens ontbreekt deze schifting ook in de door Lasson uitgegeven *Weltgeschichte*.

<sup>26</sup> *Hegel und das Ende der Geschichte*, Stuttgart 1965, 167.

<sup>27</sup> *Hegel et l'Etat*, Paris 1970, 8, noot 1.



dere karakter van Hegels colleges over de genoemde onderwerpen. Het is nl. zeer de vraag of Hegel voornemens was te zijner tijd het materiaal van deze colleges tot publicaties om te werken. Veeleer zal men er van uit dienen te gaan dat Hegel in dezen voor alles leraar heeft willen zijn en juist van zijn colleges een duurzame invloed verwachtte.<sup>28</sup> Men zal de *Vorlesungen*, en zelfs de manuscripten die zich hieronder bevinden, niet als publicaties mogen behandelen. Wel komt aan hen een eigen plaats toe.

Tenslotte een enkel woord over de zgn. 'Zusätze' bij de *Enzyklopädie* en bij de *Grundlinien der Phil. des Rechts*. Deze werden, in onderscheid tot de 'Anmerkungen', die Hegel zelf aanbracht, door zijn leerlingen samengesteld. Hierbij is men niet zelden arbitrair te werk gegaan. Bovendien blijft de formulering dikwijls in diepte en kracht bij Hegels formuleringen ten achter. In deze studie zullen de 'Zusätze' uitsluitend bij wijze van aanvulling worden gebruikt.

### *Hier ist die Rose, hier tanze*

Nu de betekenis van de ondertitel is verduidelijkt, is het goed aandacht te schenken aan de hoofdtitel.

Het beeld van de roos in het kruis is in Hegels werken, de *Vorlesungen* meegerekend, op 3 plaatsen te vinden, t.w. in de 'Vorrede' tot de *Grundlinien der Phil. des Rechts*, voorts in een notitie die Hegel in zijn exemplaar van de *Grundlinien* bij de derde paragraaf aangebracht<sup>29</sup> en tenslotte ook in het 2e deel van de godsdienstfilosofische colleges (RII 37). De eerstgenoemde plaats is verreweg de belangrijkste. Hegel roept hier op: 'Die Vernunft als die Rose im Kreuze der Gegenwart zu erkennen und damit dieser sich zu erfreuen . . .' (p. 16)

In de 'Vorrede' citeerde Hegel eerder een spreuk die door Aesopus werd opgetekend, waarvan de Latijnse transcriptie luidt: *Hic Rhodus, hic salta* (Hegel schrijft: *saltus*). Van Dale's *Groot Woordenboek van de Nederlandse taal* geeft bij deze spreuk de volgende toelichting: 'Hier is

<sup>28</sup> Welke waarde Hegel aan zijn colleges hechtte, kan ook nog aldus worden verduidelijkt. De oorspronkelijke editie van de *Grundlinien der Philosophie des Rechts* bevatte naast het titelblad een blad met de volgende tekst: *Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse. Zum Gebrauch für seine Vorlesungen . . .* En het begin van de 'Vorrede' luidt: 'Die unmittelbare Veranlassung zur Herausgabe dieses Grundrisses ist das Bedürfnis, meinen Zuhörern einen Leitfaden zu den Vorlesungen in die Hände zu geben . . .' (PhR p 3) Niet anders staat het trouwens met de *Enzyklopädie*: het oorspronkelijke titelblad bevatte de uitdrukkelijke vermelding: 'Zum gebrauch seiner Vorlesungen'.

<sup>29</sup> De zgn. 'Randbemerkingen' werden eerst in deze eeuw gepubliceerd (door G. Lasson). Zij ontbreken in de oudere uitgaven van de rechtsfilosofie. Zo komt het dat men nog al eens leest dat het beeld van de roos in het kruis slechts tweemaal zou zijn gebruikt (bijv. Ernst Bloch, *Subjekt-Objekt*, 272).

Rhodus, spring hier! (naar de Lat. vert. v.e. fabel van Aesopus; nr. 203), waar het wordt gezegd tot een persoon die er zich op beroemde te Rhodus een geweldige sprong gedaan te hebben en aldus genoopt werd de waarheid van zijn woorden te bewijzen'.<sup>30</sup> De naam van het eiland Rhodus gaat terug op het Griekse *ródon*, dat, zoals bekend, *róós* betekent. Op grond hiervan transformeert Hegel het woord van Aesopus tot '*Hier* ist die Rose, *hier* tanze' (p. 16).

De nadruk op het *hier* is wel de meest significante trek van de Hegelse roos. Hegel keert zich tegen de theoretische constructie van een ideale wereld, '*eine Welt, wie sie sein soll*' (l.c.). Zijn vijand is vooral het 'Sollen', het waanwijze 'Belehren, wie die Welt sein soll' (p. 17). Tegenover deze vlucht uit het heden, poogt hij de filosofie weer in rapport te brengen met het leven van de eigen tijd. Hier, in het heden, heeft zij de waarheid van haar woorden te bewijzen; haar taak is het '*das, was ist zu begreifen*' (p. 16).

Ik ga voorbij aan de vraag of Hegel de vader van de moderne hermeneutische filosofie mag heten, een filosofie die eveneens het 'begrijpen van datgene wat *is*' in haar vaandel voert. In dit verband heeft men wel gesteld dat Hegel eigenlijk niets anders heeft willen geven dan een 'Theorie der Zeit'.<sup>31</sup> Maar zo wordt licht miskend dat het 'begrijpen' bij Hegel beduidend méér behelst dan een explicatie en verheldering van de eigentijdse situatie.

Begrepen kan slechts datgene worden wat zelf een begripsmatige structuur bezit. Hegel onderschrijft het klassieke *gelijk kent gelijk*. De uitwerking die dit adagium hier krijgt, is echter allerm minst klassiek. Het gekende is geen afbeelding van een 'hemels' oerbeeld, waarvan de rede nog de herinnering in zich draagt, evenmin gaat het om in de werkelijkheid geïnvesteerde 'goddelijke gedachten', die de rede vanwege haar 'goddelijke oorsprong' zou kunnen spellen en na-denken. Wat redelijk is in de voorhanden werkelijkheid behoort tot de cultuur, de zgn. 'tweede natuur' die, in onderscheid tot de éérste, de gegeven natuur, door de mens zelf voortgebracht is.<sup>32</sup> Wij hebben hier in 't bijzonder te denken aan het staatsleven. In de moderne staat heeft de rede een objectieve status gekregen. Hier is de 'roos' en hier wil Hegel zijn tijdgenoten leren 'dansen'.<sup>33</sup>

De kennende rede is menselijk en meer dan menselijk tevens: 'Die Vernunft ist nur eine; es gibt keine zweite übermenschliche Vernunft. Sie ist das Göttliche im Menschen'. (Einl 123) Hetzelfde geldt van de gekende, de objectieve of 'substantiële' rede, zo men wil: de staatsraison.

<sup>30</sup> Den Haag 1970, p. 2556.

<sup>31</sup> Zo Joachim Ritter, zie hieronder, p. 185.

<sup>32</sup> Cf PhR 4 (p. 28); vgl deel I, hfdst. 3.

<sup>33</sup> Cf deel II, hfdst. 4, inz. 'De verzoening met de wereld'.

De staat is *man made* en tegelijk 'goddelijk'; zijn heerschappij is het *regnum hominis*, maar tevens de 'werkelijkheid van het hemelrijk' (JR 270), de 'wereldlijke existentie van de goddelijke geest' (Enz 482Anm), of nog anders gezegd: 'goddelijk leven in de eindigheid' (RI 184m). Nu gaan wij ook verstaan waarom zo sterk de nadruk op de *presentie* van de rede valt. Hoe zou het 'ware', het 'goddelijke' niet in staat zijn zichzelf present te stellen? Hier is het woord van toepassing: 'Die Einsicht der Philosophie ist, dass keine Gewalt über die Macht des Guten, Gottes, geht, die ihn hindert, sich geltend zu machen . . . ' (VG 77)

Het verwondert niet dat Hegel de loochening van het redelijke karakter van de voorhanden werkelijkheid gelijkstelt met atheïsme; de 'Vorrede' spreekt van een 'Atheïsmus der sittlichen Welt' (p. 7). Maar hoe kan het zijn dat deze overweldigende aanwezigheid überhaupt geloofend wordt? Het antwoord brengt ons in het hart van de zaak. De voorhanden werkelijkheid is niet integraal redelijk. Het ware is, bij al zijn overmacht, niet anders dan in het 'kruis van het heden' tegenwoordig: present, maar *sub contrario*.<sup>34</sup> Het oog ziet niets dan chaos, hartstochten en leed. Om onder deze oppervlakte de 'roos' te ontdekken, komt het op filosofisch inzicht aan. De 'roos' bloeit wel op in de politieke praxis, maar het blijft aan de *gnosis* voorbehouden haar te plukken.

#### *Miscellanea*

De spreuk uit de 'Vorrede' heeft volgens Lasson in de school van Hegel als een soort van shibboleth gefungeerd. De 'enigermate raadselachtige klank' maakte haar geschikt om als een 'mystiek symbool' te dienen, waaraan de in Hegels leer ingewijden elkaar konden herkennen en zich van de buitenwacht konden onderscheiden.<sup>35</sup> Wat de leerlingen boeide, zo meent Lasson, was o.m. dat hier een woord werd geboden waarbij 'sich soviel denken liess'.<sup>36</sup>

Merkwaardigerwijze is de zin van het 'Kreuz der Gegenwart' aanzienlijk moeilijker te ontdekken dan de betekenis van de 'roos'. Ofschoon het niet de bedoeling van deze studie is een uitputtende interpretatie van het zinnebeeld te geven, zal met name in het tweede deel de nodige plaats worden ingeruimd voor een duiding van het 'kruis van het heden'. Hierbij zal de ambivalentie van deze figuur ten nauwste blijken samen te hangen met een fundamentele dubbelzinnigheid in Hegels waardering van de eindigheid. Op deze plaats moeten wij ons beperken tot enkele grepen uit de geschiedenis van de symboliek van het kruis en de roos (cq. de rozen).

<sup>34</sup> Ibidem.

<sup>35</sup> 'Kreuz und Rose', *Beiträge zur Hegel-Forschung*, Berlin 1909, 43.

<sup>36</sup> Ibidem.

De aanleiding tot de verbinding van het 'kruis' met bloemen ligt uiteraard in de opéénvolging van Goede Vrijdag en Pasen. Reeds vroeg werd het Paasfeest geassocieerd met een opbloei van het leven. Ook de verbinding van het sterven van de gelovige met de verwachting van een opnieuw ontluiken van het leven ligt hecht verankerd in de christelijke verbeelding. Spoedig zou echter het leven worden ingeëngd tot de 'ziel'. Hieraan herinneren bijv. de regels van Bonaventura, waarin de ziel wordt voorgesteld als een roos en een lelie (ik citeer de vertaling van Guido Gezelle): 'Ei, gij zoete zielken toch; ei, gij zoete rooze / Lelie van de dellingen, kostelijk gesteente; / 't Vleesch en zijn bederfnis hadt gij altijd noode, / Zalig was uw uitgang en kostelijk uw sterven!'<sup>37</sup>

De bespreking van de plaats die het symbool van de 'roos' in de Middeleeuwse literatuur inneemt, zou een afzonderlijke studie vergen; ik wijs hier slechts op de één en dertigste zang van Dante's *Paradijs*, waarin de dichter, nu geleid door Bernard van Clairvaux, de 'hemelse roos', gevormd door de gestorven uitverkoornen, te zien krijgt. Het eerste vers luidt aldus: 'In de gestalte alzo eener witte roze vertoonde zich mij de hemelsche heir-schare, welke Christus in zijn bloed zich tot Bruid heeft gemaakt'.<sup>38</sup>

Minder 'paradijselijk' en méér evangelisch is Luthers gebruik van de symboliek van de roos en het kruis. Op een zegel dat hij liet ontwerpen, stond een zwart kruis afgebeeld, in het midden van een vleeskleurig hart en omgeven door een witte roos. Het opschrift luidde: 'Des Christen Herz auf Rosen geht, wenn's mitten unterm Kreuze steht'.<sup>39</sup> In 1530 verduidelijkt hij tegenover Lazarus Spengler dat de zwarte kleur op de ernst van het Kruis doelde ('mortificiret, und soll auch wehe tun'); voor het hart werd de natuurlijke kleur gekozen omdat het Kruis niet doodt, maar in leven houdt; de kleur van de roos moest wit zijn aangezien het geloof niet op de wijze van de wereld vreugde, troost en vrede geeft; daarom, vervolgt Luther, 'soll die Rose weiss, und nicht rot sein; denn weisse Farbe ist der Geister und aller Engel Farbe'.<sup>40</sup>

Het is waarschijnlijk, ofschoon niet zeker, dat Hegel van het bestaan

<sup>37</sup> Guido Gezelle, *Gedichten*, Samenstelling, inleiding en notities van E. J. M. Laudy-Arnolds, Het Spectrum, Utrecht-Antwerpen 1974, 46. De Latijnse tekst luidt: 'Eia dulcis anima, eia dulcis rosa, / Lilium convallium, gemma pretiosa, / Cui carnis foeditas exstitit exosa, / Felix tuus exitus morsque pretiosa!'

<sup>38</sup> In de vertaling van H.J. Boeken, *Wereldbibl.*, 1920.

<sup>39</sup> Een duidelijke afbeelding van de Lutherroos is opgenomen in: Hanns Lilje, *Portret van Luther in de lijst van zijn tijd*, vertaald en vrij bewerkt door W.J. Kooiman, Amsterdam 1967, 214.

<sup>40</sup> Geciteerd bij Karl Löwith, *Von Hegel zu Nietzsche*, Frankfurt 1969 (eerste druk: 1939), 33. Löwiths uitgebreide beschouwingen over de roos en het kruis (o.c., 28-43) laten wat de verhouding van Hegel tot Luther en Goethe betreft, het bovengenoemde essay van Lasson ver achter zich en zijn eigenlijk tot op vandaag nog onvertroffen.

van Luthers zegel op de hoogte is geweest. In 1817, enkele jaren voordat hij de voorrede tot de rechtsfilosofie concipieerde, had het derde eeuwfeest van de Reformatie plaatsgevonden en het kan zijn dat, zoals Lasson het formuleert, deze herdenking 'die Erinnerung an Luthers Wappen wieder allgemein aufgefrischt hatte'.<sup>41</sup> Niet minder aannemelijk is het dat Hegel bekend is geweest met een geheel ander 'rozenkruis', nl. dat van de rozenkruisers. De geestelijke inspirator van dit geheime genootschap zou Christian Rosenkreuz (1378-1484) geweest zijn, een historisch niet achterhaalbare figuur. Als de werkelijke vader geldt algemeen de Schwabische theosoof Johann Valentin Andreä (1586-1654).<sup>42</sup>

Lasson is van mening dat Andreä zich uitdrukkelijk bij het zegel van Luther heeft aangesloten.<sup>43</sup> Bezie men echter de afbeelding van het rozenkruis, zoals die in Robert Fludds *Summum Bonum* te vinden is, dan valt onmiddellijk een niet onbelangrijk formeel onderscheid tot Luthers zegel op. Het rozenkruis is uit één stuk opgebouwd: het 'kruis' wordt gevormd door de stam en twee zijtakken. Dominant is de bloem, waaromheen bijen (de rozenkruisers) zwermen. Het opschrift luidt: 'de roos geeft honing aan de bijen' (*Dat rosa mel apibus*).<sup>44</sup>

Het is heel wel mogelijk dat Hegel, wiens denken in meer dan één opzicht aan de theosofie herinnert, bij het neerschrijven van de spreuk: 'Die Vernunft als die Rose im Kreuze der Gegenwart zu erkennen', mede aan de rozenkruisers heeft gedacht.<sup>45</sup>

Er is nog een andere traditie die, ofschoon voor het verstaan van Hegels filosofie zonder betekenis, toch niet onvermeld mag blijven. In 1586 werd in Lima Isabella de Florès geboren. Van haar moeder, 'die eens op haar kindergezicht een fonkelende roos meende te zien', kreeg zij de bijnaam Rosa.<sup>46</sup> 'Rosa van Lima', die vanwege haar ascetisch leven en mystieke ervaringen, spoedig reeds een grote faam bezat, werd in 1671 heilig verklaard. Op afbeeldingen ziet men haar als regel met

<sup>41</sup> Lasson, o.c., 47.

<sup>42</sup> G. Wehr, *Jacob Böhme. In Selbstzeugnissen und Bilddokumenten*, Rowohlt, Reinbek 1971, 13 e.v.

<sup>43</sup> O.c., 46.

<sup>44</sup> De afbeelding uit *Summum Bonum* van Robert Fludd (Frankfurt 1626) is in het bovengenoemde werk van Wehr te vinden, p. 14. Wehr rekent Andreä en de zijnen onder de voorlopers van de schoenmaker-theosoof uit Silezië: 'Die Hoffnung, die die Rosenkreuzer "sub rosa" proklamieren, verkündet Böhme im Zeichen einer aufblühenden Lilie: "Eine Lilie blühet über Berg und Tal, in allen Enden der Erden. Wer da suchet, der findet. Amen."' (p. 15, uit: 'De signatura rerum' 16, 48).

<sup>45</sup> Inz. Hegels verhouding tot de Schwabische theosofie, Oetinger in 't bijzonder, zie bijv.: Karin Figala, 'Der alchemische Begriff des caput mortuum in der symbolischen Terminologie Hegels', *Hegel-Studien Beiheft* 11, 1974, 141-151.

<sup>46</sup> Cf S.P. Wolfs, 'De Heilige Rosa van Lima', *Catalogus* van de expositie 'rosa mystica', 15 aug. - 7 sept. 1975 te Sittard, 7. Sinds 1669, het jaar waarin ter plaatse een hevige dysenterie-epidemie woedde, is Rosa van Lima stadspatrones van Sittard.

een krans van rozen om het hoofd.<sup>47</sup> Rome kent ook nog een tweede rozen-heilige: 'Theresia van het Kind Jezus', geboren in 1873 te Lisieux (Normandië), als Thérèse Martin, en in 1925 heilig verklaard. Deze Theresia staat op de prenten gewoonlijk met een door rozen omgeven crucifix afgebeeld. Naar Max Reneman meedeelt, werd zij ook wel 'de heilige van de rozenregen' genoemd, zij had nl. in haar autobiografie verklaard het na haar dood rozen te doen regen ('Je ferai tomber une pluie de roses').<sup>48</sup>

Mystiek, maar veel zuiverder van geur dan de onwezenlijke 'Paradijs'-rozen van de heilige uit Lisieux, zijn de 'Kerkhofblommen' die Guido Gezelle plukte en bewaarde ter nagedachtenis van zijn vroeg-gestorven leerling Eduard van den Bussche.<sup>49</sup> Gezelle beschrijft de begrafenis, waarbij hij het proza onderbreekt met verzen: '... traagzaam gingen wij van 't hof, onder de geleide van 't bloeiende, blinkende Kruis'. 'Dood was het hout, maar het hout moest herleven: / ... / blom van Geloof, dat de ziel niet kan sterven, / blomme van Hope op een zalig Hierna; / blomme van Liefde, die alles kan derven, / ... / kruis, te vergeefs door de wereld bevochten, / treedt, als banniere, de lijkvaart in top: / kruis met de Christene blokken bevlochten, / treedt als banniere, wij volgen U op!'<sup>50</sup>

Ook de protestantse wereld heeft haar mystiek. Men denke slechts aan de teksten waarbij Johann Sebastian Bach zijn muziek schreef. In de cantate 'Wachet auf, ruft uns die Stimme' (BWV 140), om ons tot één voorbeeld te beperken, roept de ziel tot Jezus: 'Ich will mit dir in Himmels Rosen weiden', en antwoordt Jezus: 'Du sollst mit mir in Himmels Rosen weiden'. Waar de mystiek afwezig is, dreigt er van de symboliek van roos en kruis weinig méér over te blijven dan de triviale wijsheid dat elk huis zijn kruis heeft en dat pas het samengaan van vreugde en verdriet het leven rijk maakt. In ons land genoot het gedichtje van De Génestet algemene bekendheid: 'Een kruis met rozen is 's mensen lot, / Het is het rijke leven, uw gave o God, / Niet enkel rozen, geen kruis

<sup>47</sup> Idem, 17.

<sup>48</sup> 'De rozen van Theresia. Portret van een doodgevone heilige', *Avenue*, december 1974, 56-65, vooral 61.

<sup>49</sup> 'Kerkhofblommen' (1858), *Guido Gezelle. Gedichten*, 46-65. Vergeten we niet dat in het *leven* van mystici als Rosa van Lima bepaald niet alles 'rozengeur' was. 'En daar waren... de duisternissen van de ziel, die haar gedurende vijftien jaar dagelijks overvielen, haar in diepe verlatenheid stortten en... deden twijfelen aan Gods vriendschap.' (S.P. Wolfs, o.c., 13). En wat de heilige Theresia betreft, een jaar voor haar dood dichtte zij bitter: 'Geen mens ontziet den voet op rozebladeren te zetten / Noch het overschot van 't uitgebloeide park in 't aardestof te pletten. / Dat is mijn lot. / 'k Heb om uw liefde, o God, / mijn leven vroeg zien slensen, / Mijn kracht gespild. / 'k Moet sterven als een roos, / vergeten van de mensen / In doodse stilt.' (Max Reneman, o.c., 65)

<sup>50</sup> O.c., 54.

alleen, / De liefde voegt ze getrouw aan één.<sup>51</sup> Dat het anders kan, bewees Luther.<sup>52</sup> Letten wij tenslotte nog op het Paasnummer van de 37e jaargang van *Het Zoeklicht* (1957). De Romeinen beschouwden het kruishout als het symbool van de uiterste ontering, maar – aldus de auteur van het hoofdartikel (vermoedelijk Joh. de Heer) – ‘Pasen roept ons toe dat dit symbool van vloek en schande een levensboom geworden is . . .’ En op dezelfde plaats: ‘Doornenkroon, rietstaf, de spons met edik, ijzeren nagels en speer hebben, nu Jezus stierf, hun taak volbracht; en uit het dorre hout, reeds lang tot stof verteerd, bloeiden wonderschone rozen op . . .’<sup>53</sup> De schrijver noemt en beschrijft een vijftal ‘Paasrozen’: ‘Wedergeboorte’, ‘met Christus gestorven’, ‘verzoend’, ‘gerechtvaardigd’, ‘verzegeld’. ‘Op deze wijze tooit Gods eigen hand ons met de rozen aan het dorre hout’.<sup>54</sup>

### *Goethe en Hegel*

Aan het slot van Goethe's *Faust*, als Faust sterft en Mefisto diens ziel opeist, verschijnen ‘engelen’ die Mefisto verjagen door rozen op zijn hoofd te strooien. Tegen deze ‘flower power’ uit het paradijs van de humaniteit blijkt Mefisto niet op te kunnen: ‘Ist dies das Liebeselement? / Der ganze Körper steht in Feuer . . .’ K. Schilder, in een helaas goeddeels vergeten essay, zegt er o.m. het volgende over: ‘Ja, die rozen. Men heeft ze prachtig gevonden. De rozen uit het hemelsch paradijs geplukt, spelen de liefde, waarvan ze het teken zijn en wier brand ze in zich hebben. En liefde, dat is het evangelie van Goethe; de vleesgeworden daad, de liefde, die verlost’.<sup>55</sup> Elders neemt Schilder zelf het beeld van de rozen over, doch met een ingrijpende wijziging: ‘De roode rozen bloeien ook in den hemelhof; maar het roode bloed heeft eerst gevloeid en den hof bevochtigd. Geen zegepraal van liefdedaad, zonder voorafgaande rechtshandhaving en -triumf’.<sup>56</sup>

Bij Goethe moeten de rozen de hardheid van het Kruis compenseren: ‘Es steht das Kreuz mit Rosen dicht umschlungen. / Wer hat dem Kreuze Rosen zugesellt? / Es schwilt der Kranz, um recht von allen Seiten / Das schroffe Kreuz mit Weichheit zu begleiten’.<sup>57</sup>

<sup>51</sup> Geciteerd bij J. Wiskerke-Van Dooren, Vragenhoekje, *Rondom het Woord*, Organ van de Bond v. Geref. Vrouwenver., 27 (15 mei 1973) 13 (n.a.v. een vraag of van kruisdagen alleen gesproken kan worden in tijden van geloofsvervolging).

<sup>52</sup> Het wachten is nog op de aangekondigde publicatie van L. Strengholt over Jacob Revius, onder de titel *Bloemen in Gethsémané* (Buyten & Schipperheyn, Amsterdam). [Inmiddels, na afsluiting van dit manuscript, verschenen].

<sup>53</sup> ‘Een kruis met rozen’, p. 22.

<sup>54</sup> Idem, 24.

<sup>55</sup> ‘Mefisto of Satan’, *Bij dichters en schriftgeleerden*, Amsterdam 1927, 227.

<sup>56</sup> O.c., 231.

<sup>57</sup> ‘Die Geheimnisse’ (fragment), geciteerd bij J. Moltmann, *Der gekreuzigte Gott*, München 1972, 37.

In 1830, t.g.v. zijn 60e verjaardag, ontving Hegel van zijn leerlingen een penning. Op de ene zijde staat zijn beeltenis, de keerzijde geeft een allegorische voorstelling te zien. Dat de spreuk uit de rechtsfilosofie hierbij niet als model had gediend, blijkt reeds uit de omstandigheid dat er wel een kruis, maar niet een roos op is afgebeeld. In het midden zien we een genius, aan zijn rechter hand een geleerde, gebogen over een boek, met boven zijn hoofd, op een zuil, een uil; links van de geest staat een vrouwelijke figuur die een groot kruis vasthoudt.<sup>58</sup> Uit alles blijkt dat hier de verzoening van wetenschap en geloof is uitgebeeld.<sup>59</sup>

De medaille werd op Hegels verzoek na zijn dood aan Goethe overhandigd. Deze nam aanstoot aan de voorstelling. Aan Zelter schreef hij: 'Das löbliche Profil der Medaille ist in jedem Sinne sehr gut geraten . . . Von der Rückseite weiss ich nichts zu sagen. Mir scheint sie einen Abgrund zu eröffnen, den ich aber bei meinem Fortschreiten ins ewige Leben immer links gelassen habe'.<sup>60</sup> Precies een week later kwam Goethe op het kruisteken terug: ' . . . ein leichtes Ehrenkreuzlein ist immer etwas Lustiges im Leben, das leidige Marterholz, das Widerwärtigste unter der Sonne, sollte kein vernünftiger Mensch auszugraben und aufzupflanzen bemüht sein'.<sup>61</sup>

De vraag of Goethe de verbinding van rede en 'kruis' juist heeft getaxeerd, kan op deze plaats niet worden beantwoord. Het zal moeten blijken uit het nadere onderzoek.

### *De roos in de vuist*

Als Marx in *Der achtzehnte Bräuer des Louis Bonaparte* op de symbooltaal van de rechtsfilosofie teruggrijpt, dan niet op het woord van de roos in het kruis, maar op het *Hier ist die Rose, hier tanze!* In onderscheid tot de burgerlijke revoluties van de 18e eeuw, zo horen wij hem verklaren, oefenen de proletarische revoluties van de 19e eeuw voortdurend zelf-kritiek en schromen zij niet op het ogenschijnlijk reeds volbrachte

<sup>58</sup> Een exemplaar van deze medaille is in bezit van Arsen Gulyga te Moskou. Op p. 324 van zijn Hegel-biografie (Leipzig 1974) vindt men een afbeelding. Dr. Helmut Schneider van het Hegel-Archiv deelde mij o.m. het volgende mee: 'Es gab jedoch mehrere Exemplare dieser Medaille. Auf dem Hegel-Kongress in Stuttgart 1970 wurde ein anderes ausgestellt, wie Sie dem Katalog dieser Ausstellung, hrsg. v. F. Nicolin, unter Nummer 480 entnehmen können.'

<sup>59</sup> Lasson ging er ten onrechte van uit dat op de medaille een *roos* in het midden van een kruis stond afgebeeld. Dit misverstand gaf als vanzelf aanleiding tot een volgende misvatting: de identificatie van het 'kruis' op de medaille met het *Kreuz der Gegenwart* uit de rechtsfilosofie (o.c., 44 e.v.).

<sup>60</sup> Brief aan Zelter, 1-6-1831, gecit. bij Löwith, p. 29.

<sup>61</sup> Idem, 9-6-1831, Löwith, p. 29 e.v. Het woord 'Wer heisst mich das Kreuz lieben, ob ich gleich selber daran zu tragen habe.', stamt niet, zoals Moltmann schrijft (*Der gekreuzigte Gott*, 37), van Goethe, maar van Zelter (cf Löwith, p. 28 e.v.).



terug te komen, om het opnieuw aan te vatten, etc., etc. . . . totdat Rhodus bereikt is: '... bis die Situation geschaffen ist, die jede Umkehr unmöglich macht, und die Verhältnisse selbst rufen: Hic Rhodus, hic salta! Hier ist die Rose, hier tanze!'<sup>62</sup>

Hoogstens in het bekende beeld van de geketende bloem uit de *Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie* zou men nog een verre herinnering kunnen zien aan de roos in het kruis. De 'bloem' doelt hier op het geluk dat de religie belooft. De 'Kritik der Religion' heeft naar het oordeel van Marx aangetoond dat deze gelukzaligheid imaginair is. Het komt er nu z.i. op aan dat de mens niet de 'fantasieloze, troosteloze keten' behoudt, maar deze wegwerpt, om de 'levende bloem' te plukken.<sup>63</sup>

'... und die lebendige Blume breche': met gebruikmaking van de moderne 'socialistische vormtaal', zou men kunnen zeggen dat de roos uit het kruis, *in de vuist* wordt genomen.<sup>64</sup> '... la grande liberté, au poing la rose et la grande liberté, la rose au poing', zong Jean Ferrat.<sup>65</sup>

In hoeverre indiceert de overgang van *de roos in het kruis* naar *de roos in de vuist* een breuk in de Westerse geestesgeschiedenis? Deze intrigerende vraag zal slechts ten dele worden beantwoord, om de eenvoudige reden dat de verhouding van het marxisme en socialisme tot het denken van Hegel buiten ons eigenlijke onderwerp valt. Daarentegen zal wel een antwoord worden gezocht op een aantal belangrijke voorvragen. Bovendien zullen bij meer dan een gelegenheid lijnen worden doorgetrokken, met name in de Slotbeschouwing.

Deze introductie, die niet anders beoogde te geven dan een aanduiding van het spanningsveld waarin Hegels filosofie staat, wil ik niet besluiten zonder nogmaals er op te wijzen dat het niet de bedoeling is bij de symbolen van de roos en het kruis halt te houden. Het gaat om de zaken waarvoor zij staan. In zoverre had de hoofdtitel ook een andere kunnen zijn.

<sup>62</sup> *Marx-Engels Werke*, Dietz Verlag, Band 8, Berlin 1960, 118 (het geschrift dateert van 1851-1852).

<sup>63</sup> *Karl Marx. Frühe Schriften*, Band 1, hrsg. v. H.-J. Lieber u. P. Furth, Stuttgart 1962, 489 (deze tekst dateert uit de jaren 1843-44).

<sup>64</sup> De Roos in de Vuist is het internationale symbool van de socialistische partijen. Sedert febr. 1975 draagt het kaderblad van de PvdA ook deze titel.

<sup>65</sup> 'J' imagine'; cf. Nic Tummers, 'Socialistische vormtaal II', *Roos in de Vuist*, PvdA-opinieblad 1 (sept. 1975) 28 (ingez.). Tummers maakt ook melding van een boek van de Franse politicus Fr. Mitterand dat in 1973 onder de titel 'La rose au poing' verscheen.

EERSTE DEEL  
NATUUR EN GESCHIEDENIS



## EERSTE HOOFDSTUK

### INLEIDING TOT HEGELS NATUURFILOSOFIE

#### *Hegel en zijn voorgangers*

Kants *Kritik der Urteilkraft* (1790) heeft, zoals bekend, de grote stoot tot de natuurfilosofie van het Duitse idealisme gegeven. Hier werd de mogelijkheid geopend van een natuurbeschouwing vanuit het gezichtspunt van de doelmatigheid en hiermee kwam de levende natuur, de natuur als organische totaliteit, binnen het gezichtsveld van de filosofie. Ook op dit terrein ontzegde Kant evenwel het menselijke kenvermogen de toegang tot het wezen van de dingen. Ofschoon hij elders de betekenis van deze inperking bedoelde te mitigeren door er op te wijzen dat het 'an sich' ons niet aangaat, aangezien de dingen nu eenmaal alleen in de verschijning gegeven zijn,<sup>1</sup> zou niettemin juist op dit punt de strijd losbranden. Het is niet overdreven te stellen dat zonder de eliminatie van het geheimzinnige "X" Goethe's natuurstudie, noch de natuurmystiek van de romantici, evenmin als de natuurfilosofie van de idealisten mogelijk zouden zijn geweest. Eerst nadat een volgende generatie het "Ding an sich" terzijde had gesteld, was het aanstootgevende verdwenen waarop Goethe doelde in de regels: " 'Ins Innere der Natur,' / O! Du Philister! / 'Dringt kein erschaffener Geist.' / . . . / 'Glückselig, wem sie nur / Die äussere Schale weist!' / . . .".<sup>2</sup>

In de strijd tegen het kantiaanse 'dualisme' heeft, naast Schiller, vooral Fichte zich onderscheiden. Fichte's onmiddellijke betekenis voor de natuurfilosofie is echter beperkt: binnen een denken dat het 'ik' tot de oorsprong van alles poogt te maken, kon de natuurfilosofie niet tot ontwikkeling komen. De beslissende schrede voorbij Fichte doet de jonge Schelling, als hij in het jaar 1800 poneert dat het 'ik' het 'niet-ik', d.w.z. de natuur, blijvend vooronderstelt.<sup>3</sup> Nog in zijn colleges over de geschiedenis

<sup>1</sup> '... was die Dinge an sich sein mögen, weiss ich nicht, und brauche es auch nicht zu wissen, weil mir doch niemals ein Ding anders, als in der Erscheinung vorkommen kann.' (*Kritik der reinen Vernunft*, B 332 e.v.)

<sup>2</sup> Cf SW 9 46 e.v., Enz 140, SW 19 436.

<sup>3</sup> Zie de heldere inleiding van Horst Fuhrmans tot Schellings *Ueber das Wesen der menschlichen Freiheit*, Reclam-Verlag, Stuttgart 1968, p. 3-38, vooral 10 e.v.

van de filosofie, daterend uit de twintiger jaren van de vorige eeuw, lang nadat hun wegen waren uiteengegaan, prijst Hegel Schelling als de 'Urheber' van de natuurfilosofie (SW 19 652). In het bijzonder waardeert hij Schellings streven de categorieën van het denken en de vormen van de rede tot categorieën en vormen van de natuur te maken (SW 19 653).<sup>4</sup>

De natuur als expressie: met deze formule is de kern van de idealistische natuurfilosofie geraakt. Bij de uitwerking van deze grondgedachte gaan Schelling en Hegel echter verschillende wegen. Wellicht wordt de principiële differentie nergens zo tastbaar als ten aanzien van de visie op de natuurlijke contingentie. Schelling aarzelt niet het irrationele en toevallige op één lijn met geest en vrijheid te stellen. Het feit bijv. dat de 'wezens', in het bijzonder de organische, zowel noodzakelijke als toevallige trekken vertonen, is naar zijn oordeel een bewijs dat hier, naast een 'geometrische' noodzakelijkheid, ook vrijheid, geest en 'Eigenwille' in het spel zijn geweest.<sup>5</sup> In dit opzicht staat hij dicht bij Schiller, die in één van zijn stukken markies De Posa laat uitroepen: 'Sehen Sie sich um in seiner herrlichen Natur! Auf Freiheit ist sie gegründet und wie reich ist sie durch Freiheit! Er, der grosse Schöpfer, wirft in einen Tropfen Tau den Wurm und lässt noch in den toten Räumen der Verwesung die Willkür sich ergötzen'.<sup>6</sup> Hegel daarentegen weigert uitdrukkelijk toevalligheid met vrijheid te verbinden. De natuur toont in haar bestaan enkel noodzakelijkheid en toevalligheid; geen vrijheid (Enz 248). Toevalligheid, willekeur en ongeordendheid voor tekenen van vrijheid en redelijkheid te houden, is naar zijn oordeel een standpunt dat niet boven het niveau van de zintuiglijke voorstellingen uitkomt (Enz 250 Anm, vgl 248 Anm).

Let wel: Hegel insisteert niet minder dan Schelling op de goddelijke oorsprong van de natuur. De natuur is in haar kern goddelijk (SW 9 50); daarom is de natuurfilosofie die – anders dan bij Kant (!) – tot deze sfeer doordringt dan ook 'godskennis' (cf. SW 9 722). Wat echter de natuur in noodzakelijkheid en toevalligheid tot uitdrukking brengt, is niet de goddelijke idee in haar onverkorte, vrije vorm, maar de idee *in de vorm van haar anderszijn* (Enz 247), de idee *op de wijze van haar uiterlijkheid* (SW 9 679). In de natuur toont zich de idee in een onware gestalte: de na-

<sup>4</sup> Ook Michelet richt lovende woorden tot Schelling (SW 9 1 e.v.), maar men zij op zijn hoede: het is de jonge Schelling die wordt geprezen, niet de oude Schelling die in het jaar 1840 (hetzelfde jaar als waarin Michelets uitgave van de *Naturphilosophie* verscheen) voor het eerst in Berlijn de kathedraal beklom – het slot van Michelets inleiding laat aan duidelijkheid niets te wensen over: 'Hier schaue der Urheber der Naturphilosophie das Gebäude vollendet, dessen Grundsteine er nur zu legen vermochte.' (SW 9 20); 'Das "Blatt in der Geschichte der Philosophie", das er vor vierzig Jahren halb beschrieben hat, es ist längst von seinem Nachfolger umgewendet und "vollgeschrieben" ...' (21)

<sup>5</sup> *Ueber das Wesen der menschlichen Freiheit*, Reclam, Stuttgart 1968, 91.

<sup>6</sup> D. Henrich, 'Hegels Theorie über den Zufall', *Kant-Studien* 50 (1958-59) 136 noot 9.

tuur is de van zichzelf vervreemde idee, ofwel 'der sich entfremdete Geist' (SW 9 50). Deze onwaarheid blijft echter vanuit de intrinsieke goddelijkheid van de idee bepaald; knipt men deze navelstreng door, dan houdt men een lijk over: '... von der Idee entfremdet, ist die Natur nur der Leichnam des Verstandes.' (l.c.).

### *De onmacht van de natuur*

Het zoëven besprokene ontvangt zijn concretisering in de leer inzake de verhouding van het algemene en het bijzondere. Met het 'buiten-zichzelf-zijn' van de idee, of van het *begrip* (o.a. WL II 247),<sup>7</sup> blijkt Hegel de merkwaardige gedachte te verbinden dat de natuur de vrijheid heeft ontvangen zich in een ongelimiteerde veelheid van vormen te buiten te gaan: 'Der Natur weil sie das Aussersichsein des Begriffs ist, ist es freigegeben, in dieser Verschiedenheit sich zu ergehen...' (WL II 247). De geest die zichzelf in de natuur vervreemdt, is een 'bacchantischer Gott, der sich selbst nicht zügelt und fasst...' (SW 9 50).

Zeer belangrijk is het te zien dat de oneindige variabiliteit van de natuur door Hegel als een blijk van onmacht wordt uitgelegd: de natuur is z.i. niet bij machte 'het begrip vast te houden' (Enz. 250 Anm). De betekenis van deze formulering wordt vooral duidelijk waar Hegel zich op zoölogisch terrein waagt. De differentiatie binnen het dierenrijk blijft volgens hem bij de innerlijke noodzaak en transparantie van de zuiver logisch-speculatieve begripsontwikkeling ten achter. Meer dan 'sporen' van de begripsbepalingen (cf. Enz 250 Anm) kan men niet verwachten aan te treffen; deze zijn bovendien op meerdere plaatsen door het toedoen van toevallige factoren, zoals uiterlijke omstandigheden (cf. SW 9 671), vrijwel uitgewist. Deze laatste gedachte wordt geadstrueerd aan het voorkomen van monstra en andere 'spelingen van de natuur',<sup>8</sup> bovendien wijst Hegel op het bestaan van tussenvormen ('Mittelgebilde') zoals vleermuizen, struisvogels en vogelbekdieren; tot dezelfde categorie van de 'onvolkomen natuurprodukten' behoren ook de reptielen en de amfibieën (SW 9 679, 691 e.v.).<sup>9</sup> Tekenend, en haast komisch, is de opmerking over de vis die in de gedaante van het amfibie en de slang weer op het land klimt 'und da ein jämmerliches Gebilde macht' (SW 9 691).

Deze diffuse veelvormigheid maakt dat de natuur zich niet in een ge-

<sup>7</sup> Een enkel woord over de termen 'begrip' en 'idee'. De betekenis van 'Begriff' is bij Hegel veel breder dan gebruikelijk: deze term doelt hier op de intelligibele grondstructuur (eigenlijk: grondbeweging) van de werkelijkheid. 'Idee' staat met name voor de eenheid van 'begrip' en 'zijn' (cf WL II 407-413). Overigens is er een breed gebied waar men voor 'idee' ook 'begrip' mag lezen, en omgekeerd.

<sup>8</sup> O.a. Enz 250 Anm, 368 Anm, VG 169.

<sup>9</sup> Vgl Hans Querner, 'Die Stufenfolge der Organismen', *Hegel-Studien Beiheft* 11, 1974, vooral 161 e.v.

sloten systeem laat onderbrengen; hierop doelt een uitspraak, die uit de mond van een zogenaamde 'absolute idealist' eigenlijk verrassend klinkt: 'Jene Ohnmacht der Natur setzt die Philosophie Grenzen . . .' (Enz 250 Anm).<sup>10</sup>

De onmacht van de natuur kan ook vanuit een ander gezichtspunt worden benaderd. Ongeacht de 'spelingen van de natuur' laat zich in de natuur een globale orde ontdekken, een 'Stufenfolge' vanaf het licht tot aan de mens. Hegel acht het echter van een beslissende betekenis dat de natuur niet zelf het subject van deze ontwikkeling is: de voortgang van het lagere naar het hogere toont zich slechts aan de natuurfilosoof die de algemene samenhang begrijpt (VG 153).<sup>11</sup> Deze natuurfilosofische begripsontwikkeling valt in de natuur uitéén in een coëxistentie van lagere en hogere vormen (l.c.). Hegel spreekt in dit verband van 'gleichgültige Existenzen' (Enz 249 Anm). In het zó-zijn van de natuurlijke dingen is het anders-kunnen-zijn geen factor; of anders gezegd: deze entiteiten reageren niet op hun onderlinge verschillen. Hier ligt het principiële onderscheid ten opzichte van het rijk van de geest, waar het anders-kunnen-zijn een daadwerkelijk proces van verandering oproept.

De betekenis van het zojuist genoemde onderscheid wordt duidelijk indien wij op de verhouding van het algemene en het bijzondere letten. Welnu, in het rijk van de natuur zijn de algemeenheid van de soort en de bijzonderheid van de exemplaren niet procesmatig verbonden. Hiermee is de kern van de 'onmacht' gegeven! Aangezien het algemene en het bijzondere elkaar niet doordringen, blijft het soort-begrip abstract, d.w.z. zonder reële ontwikkeling, terwijl anderzijds het verbijzonderde leven in een eeuwige cirkelgang van ontstaan en vergaan bevangen blijft. Om deze reden kent de natuur geen geschiedenis *in eigenlijke zin*: ' . . . aber die organische Natur hat keine Geschichte; sie fällt von ihrem Allgemeinen, dem Leben, unmittelbar in die Einzelheit des Daseins herunter.' (Phän 220). Zij komt niet verder dan een monotone geschiedenis ('langweilige Geschichte'), een onophoudelijke herhaling van hetzelfde (VG 70, 153).

<sup>10</sup> Wij zullen nog zien dat deze zaak principiëler ligt dan uit het volgende commentaar blijkt: 'Die Ungeduld darüber, dass so vieles noch nicht erkannt sei, lässt ihn freigebig werden mit dem Vorwurf, die Natur sey zu ohnmächtig, um überall Vernunft zu zeigen . . .' (J.E. Erdmann, *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, Band 2, Berlijn 1870, 587 e.v.)

<sup>11</sup> Cf Dominique Dubarle, 'La nature chez Hegel et chez Aristote', *Archives de Philosophie* 38 (1975), vooral 26-29, waar deze stelling o.m. met het evolutionisme wordt gecontrasteerd.

## TWEEDE HOOFDSTUK

### DE TIJD IN HET PERSPECTIEF VAN DE NATUURFILOSOFIE

#### *Over de plaats van de tijdsleer*

Zojuist is gebleken dat Hegel aan de natuur geen geschiedenis toekent. Op grond van dit gegeven is men geneigd te veronderstellen dat, mèt de geschiedenis, ook de tijd eerst aan gene zijde van de natuur tot ontplooiing zal kunnen komen. Het is daarom zonder meer verrassend te ontdekken dat in werkelijkheid de tijd op geen andere plaats zo uitvoerig wordt behandeld als juist in de natuurfilosofie. Buiten de natuurfilosofie komt de tijd niet meer als een zelfstandig onderwerp aan de orde. Slechts in de *Phänomenologie* wordt het thema van de tijd nog tot op zekere hoogte uitgewerkt; in zijn andere werken stelt Hegel zich veelal met korte aanduidingen tevreden, waarbij hij een enkele keer naar de natuurfilosofie terug verwijst, bijv. in de inleiding tot de geschiedenis van de filosofie (Einl 37).

In dit licht bezien, is het niet verwonderlijk dat de tijdsleer in de secundaire literatuur als regel stiefmoederlijk wordt behandeld, zelfs in studies welke aan de geschiedfilosofie zijn gewijd.<sup>1</sup> Na de dertiger jaren van deze eeuw valt er een zekere opleving te bespeuren, waarvan met name de uitvoerige en diepgravende analyses van Van der Meulen getuigen.<sup>2</sup> Deze toegenomen belangstelling is ongetwijfeld in niet geringe mate te danken aan het feit dat Heidegger aan het slot van zijn *Sein und Zeit* juist Hegels tijdsleer de eer van een bestrijding had aangedaan.

Wij kiezen in dezen een middenweg. Zonder de tijd zo breed te behandelen als Van der Meulen heeft gedaan, willen wij toch de belangrijkste teksten tot in details bespreken. In dit hoofdstuk zal de aandacht primair op de paragrafen 257 t/m 260 van de *Enzyklopädie* (van 1830) zijn gericht; voor de 'Zusätze' maken wij opnieuw gebruik van Michelets editie van de natuurfilosofie (SW 9 78-88); in het laatste hoofdstuk van dit deel zullen de meest relevante teksten uit het slotgedeelte van de *Phänomenologie* de revue passeren. De tijdsleer zoals deze in de natuurfilosofie

<sup>1</sup> Dit geldt bijv. van Lassons *Hegel als Geschichtsphilosoph*, Leipzig 1920.

<sup>2</sup> Heidegger *und Hegel, oder Widerstreit und Widerspruch*, Meisenheim a. Glan 1953; Hegel. *Die gebrochene Mitte*, Hamburg 1958.



uit de Jena-periode werd ontwikkeld, zal slechts en passant ter sprake komen; het daar gebodene is nl. niet alleen weinig toegankelijk, maar bovendien voor de eigenlijke thematiek van onze studie van ondergeschikt belang.<sup>3</sup>

In het derde deel zal tenslotte de tijdsopvatting die in de godsdienstfilosofie en in de geschiedenis van de filosofie besloten ligt, worden geëxpliciteerd.

### *Ruimte en tijd*

Beginnen wij met de overeenkomst tussen ruimte en tijd. De natuurfilosofie rekent de tijd zowel als de ruimte tot de 'Sphäre des Aussersichseins' (Enz 257). Typerend voor beide wordt het 'ganz abstrakte Aussereinander' geacht (253). Dat ruimte en tijd tot de sfeer van de uiterlijkheid behoren, maakt trouwens reeds het slot van de *Logik* duidelijk; daar is o.m. sprake van de 'zonder subjectiviteit zijnde uiterlijkheid van de ruimte en de tijd' (WL II 505).

Binnen deze overeenkomst handhaaft Hegel evenwel een onderscheid. Is de ruimte het *zijn*, de tijd is het *worden* van de uiterlijkheid (Enz 259). Tevoren had Hegel reeds een vingerwijzing gegeven in welke richting het 'méér' van de tijd dient te worden gezocht. In par. 257 wordt nl. de tijd ten opzichte van de ruimte onderscheiden als de *negatieve eenheid* van het buiten-zichzelf-zijn en voorts als de negativiteit die binnen de sfeer van de uiterlijkheid tevens *voor zichzelf* is.

Wat betekent dit 'für sich'? Het betreft hier een kwalificatie die in eigenlijke zin binnen de leer omtrent het subject thuishoort. Kenmerkend voor het zelfbewuste subject is volgens deze leer, dat het niet in zijn samenhangen opgaat, doch hierin op zichzelf betrokken blijft. Ofschoon wij in de tijd slechts een prefiguratie van het 'Fürsichsein' ontmoeten – de tijd heeft wel hetzelfde principe als het zuivere zelfbewustzijn, maar op uiterlijke en abstracte wijze (Enz 258 Anm) –, aarzelt Hegel toch niet hier reeds het wederkerende voornaamwoord 'zich' te gebruiken: de momenten van de tijd zijn als 'sich selbst äusserliche' gekwalificeerd (258).

Welnu, de ruimte mist de kwaliteit van het op zichzelf betrokken zijn. Zo wordt de ruimte als 'vermittlungslöse Gleichgültigkeit' bepaald (254). Hiermee is aangegeven dat de ruimte de intensiteit van het 'zichzelf' mist en volstrekt zelf-loos is.<sup>4</sup> Wel is de ruimte meer dan louter uitgebreidheid: als punt negeert zij de eigen continuïteit. Bij dit laatste rijst de vraag of de ruimte als punt niet ook aan het voor-zichzelf-zijn deel heeft: met

<sup>3</sup> Zie *Jenaer Systementwürfe II*, herausgegeben von Rolf-Peter Horstmann und Johann Heinrich Trede, Hamburg 1971, 187-216 (onder het opschrift 'System der Sonne'), voorts: *Jenaer Realphilosophie*, herausg. von Johannes Hoffmeister, Hamburg 1967, 10-21 (onder het opschrift 'Mechanik').

<sup>4</sup> Cf Van der Meulen, *Heidegger und Hegel*, 111.

het punt schijnt immers een uiterste mate aan geconcentreerdheid gegeven te zijn. Het antwoord luidt ontkennend. Het punt valt zelf in de ruimte en de discontinuïteit die in het punt besloten ligt, is dan ook een zeer betrekkelijke: de ruimte is continue punctualiteit. Het punt stelt aan de ruimte niet een effectieve grens. In zekere zin staat de grens indifferent ten opzichte van het begrensde; de grens blijft op zichzelf bestaan, zonder het begrensde te doordringen. In de ruimte, aldus de 'Zusatz' bij par. 257, heeft alles zijn bestaan, zelfs de grens 'bestaat'; de tekst vervolgt: 'dass ist der Mangel des Raums. Raum ist Widerspruch, Negation an ihm zu haben, aber so dass diese Negation in gleichgültiges Bestehen zerfällt.' (SW 9 78; vgl JR 214).

Anders staat het met de tijd. Hier vindt wel een doordringing van de grens en het begrensde plaats.<sup>5</sup> De negatie die in de vorm van het ruimtepunt de onverschilligheid van de uiterlijke bestaanswijze niet kon doorbreken, verkrijgt in de tijd het karakter van een *zelf*-begrenzing. Valt de negatie van de ruimte *in* de ruimte terug, in het nu-punt daarentegen negeert de tijd zichzelf *als* tijd.<sup>6</sup> De tijd *is* zelf-negatie, 'sich auf sich beziehende Negativität' (Enz 258), 'das an sich selbst Negative', 'die Negation der Negation' (SW 9 78).

*Macht en onmacht van de tijd*  
(Hegel in debat met Kant)

De meest geschikte toegangsweg tot de kern van Hegels tijdsopvatting is wellicht een parafrase van de 'Anmerkung' bij par. 258 van de *Enzyklopädie* van 1830. Deze opmerking, die in de editie van Nicolin en Pöggeler weinig meer dan een pagina beslaat, behoort tot de belangrijkste teksten over de tijd die Hegel ons nagelaten heeft.

Ofschoon de naam van Kant niet wordt genoemd, maakt de aanhef onduidelijk duidelijk wie Hegel op het oog heeft: 'Die Zeit ist wie der Raum eine *reine Form* der *Sinnlichkeit* oder des Anschauens, das unsinnliche Sinnliche . . .'. Zoals bekend, onderscheidde Kant de tijd, als de zuivere vorm van de innerlijke sensitiviteit (de 'innere Sinn'), van de ruimte als de zuivere vorm van de op de buitenwereld gerichte zintuigelijkheid (de 'äussere Sinn'). Dit onderscheid neemt Hegel ten dele over: in zijn visie is nl. de tijd, in tegenstelling tot de ruimte, aan de innerlijkheid gerelateerd. Deze innerlijkheid is echter ontdaan van alle psychische connotaties en ziet slechts op het formele grondprincipe van het zelfbewustzijn: 'Die Zeit ist dasselbe Prinzip als das Ich = Ich des reinen Selbstbewusstseins'. De tijd is dit principe, maar – zoals wij eerder noteerden – op *uiterlijke* en abstracte wijze. Op dit punt komt reeds een belangrijke devia-

<sup>5</sup> o.c., 112-114.

<sup>6</sup> o.c., 115.

tie ten opzichte van Kants tijdstheorie aan het licht. Hegel verbindt nl. in zijn tijdsconceptie innerlijkheid en uiterlijkheid; scherper uitgedrukt: de tijd is de beweging waarin het innerlijke voortdurend zichzelf veruitwendigt. De tijd is 'das angeschaute blosse *Werden*, das reine Insichsein als schlechthin ein Ausersich-kommen'.

Hoe belangrijk het 'worden' is, blijkt uit het vervolg van de 'Anmerkung' waar Hegel stelling neemt tegen de naïef-realistische opvatting van de tijd als een reservoir waarbinnen al het gebeuren zich voltrekt. Hiertegenover stelt Hegel met klem dat niet *in* de tijd alles ontstaat en vergaat, maar dat de tijd dit ontstaan en vergaan zelf is: 'Aber nicht *in* der Zeit entsteht und vergeht Alles, sondern die Zeit selbst ist dies *Werden*, Entstehen und Vergehen . . .'. In de 'Zusatz' lezen wij o.m. dit: 'Die Zeit ist nicht gleichsam ein Behälter, worin Alles wie in einen Strom gestellt ist, der fließt, und von dem es fortgerissen wird.' (SW 9 80)

Polemiseert Hegel nu met Kant? Niet onmiddellijk, ook Kant immers keerde zich tegen de voorstelling van de tijd als een 'Behälter' die a.h.w. op zichzelf kan worden gesteld: 'Die Zeit ist nicht etwas, was für sich selbst bestünde . . .'.<sup>7</sup> De strekking van zijn theorema van de transcendentale idealiteit is dat de tijd op zichzelf niets is dan een subjectieve voorwaarde van de zintuigelijke aanschouwing. Naar het oordeel van Lasson heeft de tijdsleer van Kant de verdienste gehad 'aus jedem ernsthaften philosophischen Denken die Vorstellung ein für allemal zu beseitigen, als sei die Zeit gleichsam ein kautschukartiges Futteral, das sich immer weiter auseinanderziehen lässt, um immer neue Geschehnisse umspannen zu können'.<sup>8</sup> Het punt van verschil ligt in het alternatief dat Kant en Hegel tegenover het naïeve realisme stellen. Bij Kant valt alle nadruk op het karakter van de tijd als apriorisch orderingsprincipe, waar het bewustzijn nu eenmaal niet buiten kan, zoals het bezit van mond en tanden onmisbare voorwaarden voor het eten zijn.<sup>9</sup> In Hegels natuurfilosofie worden daarentegen de formele aspecten aan de *beweging* en de *macht* van de tijd ondergeschikt gemaakt.

In vergelijking tot Kants zienswijze, kan deze conceptie realistisch worden genoemd – ' . . . n'est-il pas monstrueux, après Kant, d'affirmer que le temps est une chose?', vraagt Bruaire<sup>10</sup> – mits men maar in het oog houdt dat het Hegel in de beweging van de tijd vooral om de daaraan in-

<sup>7</sup> *Kritik der reinen Vernunft*, B 49.

<sup>8</sup> *Hegel als Geschichtsphilosoph*, 85 e.v.

<sup>9</sup> 'Es ist die Sache so vorgestellt: Es sind da draussen Dinge an sich, aber ohne Zeit und Raum; nun kommt das Bewusstsein, und hat vorher Zeit und Raum in ihm, als die Möglichkeit der Erfahrung, so wie, um zu essen, es Mund und Zähne u.s.w. hat, als die Bedingungen des Essens. Die Dinge, die gegessen werden, haben den Mund und die Zähne nicht . . .' (SW 19 564)

<sup>10</sup> 'Logique et non-sens de l'histoire', *Hegel-Studien*, 1965, Beiheft 4, 163.

haerente negativiteit te doen is.<sup>11</sup> Hier treedt de tijd naar voren in de gestalte van Chronos die zijn eigen kinderen verslindt (cf Enz 258 Anm), de macht die, als 'das Korrosive des Negativen' (VG 178), al het verzelfstandigde aantast en ontbindt.

Hermann Schmitz heeft een aantal jaren geleden met een keur van argumenten de stelling verdedigd dat begrippen als 'noodlot', 'noodzakelijkheid' en 'macht' bij Hegel in de typisch romantische symboliek van het elementaire, het bedreigende, verworteld zijn.<sup>12</sup> Dit romantische ferment is naar zijn oordeel met name in het tijdsbegrip werkzaam: 'Zur wichtigsten Erscheinung dieser blinden und verzehrenden Macht über alles Einzelne wird für Hegel die Zeit, indem sie alles in ihren Strom reißt und erbarmungslos über jede vermeintliche Abgeschlossenheit hinaus treibt . . .'<sup>13</sup>

Niettegenstaande de affiniteit met de gevoels- en denkwereld van de romantici, waarop Schmitz terecht de aandacht vestigt, blijft de tijdsleer toch op bepaalde wijze in de lijn van Kants theorema van de transcendentale idealiteit. Wèl is de tijd een macht, doch zonder oorspronkelijke zelfstandigheid. Weliswaar komt de tijd een eigen zijnsstatuut toe, maar slechts in de zin van het 'seiende Abstrahieren' (258 Anm). De tijd is een hypostasering – zij het een onvermijdelijke – van hetgeen in waarheid tot het zijn van de dingen behoort. Op de passus over de tijd als Chronos, laat Hegel onmiddellijk dit volgen: 'Das Reelle ist wohl von der Zeit verschieden, aber ebenso wesentlich identisch mit ihr.' Dat de tijd allesbehalve een macht van hogere orde is, spreekt ook de 'Zusatz' bij par. 258 in alle duidelijkheid uit: 'Die Zeit ist nur diese Abstraction des Verzehrens. Weil die Dinge endlich sind, darum sind sie in der Zeit: nicht weil sie in der Zeit sind, darum gehen sie unter; sondern die Dinge selbst sind das Zeitliche, so zu seyn ist ihre objective Bestimmung.' (SW 9 80 e.v.) De macht van de tijd is om deze reden tevens onmacht. De tekst vervolgt: 'Der Process der wirklichen Dinge selbst macht also die Zeit; und wenn die Zeit das Mächtigste genannt wird, so ist sie auch das Ohnmächtigste.' (82)

Onderscheidt de tijd zich dan in geheel niet van de beweging der dingen? Hegels betoog kan aldus worden weergegeven. De zelfstandigheid van de tijd is schijn, maar dan toch een uiterst reële schijn, die om zo te

<sup>11</sup> Cf Nathan Rotenstreich, *From Substance to Subject*, Den Haag 1974. Het hoofdonderscheid tussen de tijdsconcepties van Kant en Hegel localiseert Rotenstreich in Kants nadruk op de tijdsorde (van belang vooral in verband met de schematisering van de begrippen) tegenover de accentuering van de zelf-negatie bij Hegel (o.c., 100).

<sup>12</sup> *Hegel als Denker der Individualität*, Meisenheim a. Glan 1957. Van belang is vooral het eerste deel, getiteld 'Die Symbolik und Begrifflichkeit der Bedrohung bei Kleist, Hölderlin und Hegel (mit besonderen Berücksichtigung Hegels)', p. 20-89.

<sup>13</sup> o.c., 49; vgl SW 14 151, waar Hegel zelf een verband legt tussen de tijd en de 'elementaire macht' van de muziek.

zeggen met de definitie van het 'eindige' gegeven is. Bepalend voor het eindige is nl. de tegenspraak tussen wezen en verschijning. Het feitelijke 'zo-zijn' van het ding sluit alle andere mogelijkheden dan de gerealiseerde uit, ook die mogelijkheden die in het wezen van het ding zijn aangelegd. Wat in waarheid de verwerkelijking van een essentiële potentie is, verschijnt daarom noodzakelijkerwijs als een van buiten komende, met geweld binnenbrekende negatie. Welnu, deze (schijn van) heteronomie is constitutief voor de tijd. Zo heet het in de 'Anmerkung' over het reële: 'Es ist beschränkt, und das Andre zu dieser Negation ist *ausser* ihm; die Bestimmtheit ist also an ihm sich äusserlich und daher der Widerspruch seines Seins; die abstraktion dieser Aeusserlichkeit ihres Widerspruchs und der Unruhe desselben ist die Zeit selbst.'

Wat het eindige vergankelijk en tijdelijk maakt, is, hoe vreemd het ook klinkt, niet de negativiteit als zodanig, maar het feit dat de negatie op dit niveau nog geen cirkel met zichzelf maakt, nog niet de kwaliteit bezit van de absolute of totale negativiteit, die eerst in het 'begrip' (het zuivere zelfbewustzijn, etc.) gestalte krijgt. 'Darum ist das Endliche vergänglich und *zeitlich*, weil es nicht, wie der Begriff, an ihm selbst die totale Negativität ist, sondern diese als sein allgemeines Wesen zwar in sich hat, aber ihm nicht gemäss, *einseitig* ist, daher sich zu derselben als zu seiner *Macht* verhält.' (l.c.)

In het geciteerde ligt eigenlijk al besloten, dat daar waar de negatie zich als zelf-negatie, de verandering zich als zelfontplooiing vertoont, de tijd zijn aanschijn van elementaire gewelddadigheid verliest en zich in zijn onmacht te kennen geeft. De tijd heeft geen macht over het begrip; veeleer is volgens Hegel het begrip de macht van de tijd: '... *er* ist vielmehr die Macht der Zeit...' (l.c.). In latere instantie zal uitgebreid aandacht worden gegeven aan de verwantschap van de tijd met het 'begrip'. Nu noteren wij slechts uit de finale: 'Nur das Natürliche ist darum der Zeit untertan, insofern es endlich ist; das Wahre dagegen, die Idee, der Geist, ist *ewig*.' Dezelfde gedachte, maar pregnanter verwoord, vindt men reeds in de natuurfilosofie uit de Jena-tijd: 'Die Zeit ist deswegen die absolute, nur blinde, Macht der Natur, sie ist darum einer der ältern Götter, dem, was der Natur angehört nichts widerstehen kann, aber der wo der Geist sich realisirt, selbst in die Gränzen der Nacht zurückverwiesen wird.' (JS II 204 e.v.).

De conclusie die op grond van het aangevoerde materiaal kan worden getrokken, luidt, dat Hegel t.a.v. de tijd enerzijds lijnen vanuit de filosofie van Kant doortrekt, maar tevens op belangrijke punten nieuwe wegen inslaat.<sup>14</sup> De intrigerende vraag welke betekenis de tweeledigheid van

<sup>14</sup> Het valt nog te bezien of kan worden volgehouden, indien alles in rekening is gebracht wat in dit en de volgende delen naar voren zal komen, of Hegels tijdsleer, t.o.v. Kant, wérkelijk een doorbraak heeft betekend en een nieuw inzicht op de

macht en onmacht voor de waardering van de eindigheid heeft, moet vooralsnog onbeantwoord blijven; ook de volgende paragraaf beoogt niet meer dan een voorbereiding te geven.

*De tijd als 'Jetztfolge'*  
(n.a.v. Heideggers interpretatie)

Leerden wij in de 'Anmerkung' bij par. 258 van de *Enzyklopädie* de tijd kennen in zijn relatie tot de dingen, in par. 259, waarop wij in eerste instantie willen letten, vraagt Hegel aandacht voor de puur formele bewegingsstructuur van de tijd.

De dimensies van de tijd – heden, verleden en toekomst – zijn het *worden* van de uiterlijkheid als zodanig en tevens de oplossing ervan in het zijn, dat omslaat in niets, en in het niets dat in zijn overgaat. . . . Het heden als *nu* sluit verleden en toekomst uit, maar staat tot deze momenten tevens in een relatie van volstreekte continuïteit, en is zelf niet meer dan dit verdwijnen van zijn zijn in niets en van het niets in het eigen zijn. Aldus luidt – enigszins verkort en vereenvoudigd weergegeven – de tekst van par. 259.

In het heden zijn verleden en toekomst non-existent; in dit punt is a.h.w. alles samengetrokken. In de *Aesthetik* lezen wij dat de tijd het onverschillige naast-elkaar van het ruimtelijke delgt en de continuïteit ervan tot een tijdstip, tot het nu samentrekt (SW 14 150). Dit *nu* heeft echter niets van een *nunc stans*; het is, in al zijn exclusiviteit, het bij uitstek onzelfstandige – vervlogen zodra het is uitgesproken. 'Das Jetzt hat ein ungeheures Recht, – es ist nichts, als das einzelne Jetzt; aber dies Ausschliessende in seiner Aufspreizung ist ausgelöst, zerflossen, zerstäubt, indem ich es ausspreche.' (SW 9 81). Zodra het nu *is*, negeert het zichzelf reeds en gaat het over in een volgend nu (cf. SW 14 150). Dit *zijn* is tevens *niet-zijn* (cf. Enz 258, SW 9 86, JR 11-13).

Waar herinnering en hoop of vrees in het spel komen, krijgen verleden en toekomst een eigen gewicht (cf. Enz 259 Anm). In zijn poging de zuivere grondbeweging van de tijd te vatten, abstraheert Hegel echter van deze gemoedstoestanden. In zoverre verschijnt bij hem de tijd als een continue reeks van onderling gelijkwaardige 'nu-punten' (vgl WL I 182, 233).

Het lijkt aangewezen op deze plaats kort in te gaan op kritiek van Heidegger. Naar diens oordeel is Hegels tijdsleer in wezen niet anders dan een parafrase van Aristoteles: ook Hegel heeft de essentie van de tijd ge-

menselijke eindigheid heeft ontsloten. Het is wel zeker dat Heidegger deze vraag met een duidelijk 'neen' beantwoordt. Wat zijn (ook al weer omstreden) interpretatie van Kants tijdsleer betreft, dient vooral te worden genoemd: *Kant und das Problem der Metaphysik*, Frankfurt a. Main 1973.

zoekt in het 'nu', en wel als 'punt' en als 'grens'.<sup>15</sup> De tijd bij Hegel is eigenlijk ruimte-tijd; zoals het nu met het ruimte-punt correspondeert, zo is de *Jetztfolge* het analogon van de ruimtelijke uitgebreidheid.<sup>16</sup> Deze leer is georiënteerd aan het vulgaire verstaan van de tijd en blijft binnen de horizon van het permanent voorhandene besloten.<sup>17</sup> Heidegger ziet de climax hiervan in de bepaling van de tijd als negatie van de negatie; hier wordt z.i. de *Jetztfolge* in extreme zin geformaliseerd en genivelleerd.<sup>18</sup>

Terecht heeft men tegen Heideggers interpretatie bezwaren ingebracht. Het is buiten kijf dat Heidegger de negatie van de negatie eenzijdig naar de ruimtelijke punctualiteit toe uitlegt. Te weinig honoreert hij de spanning die Hegel in het 'reine Insichsein als schlechthin ein Aussersichkommen' (Enz 258 Anm) heeft gelegd. Of, scherper nog: het is de intensiteit van de tijd die niet tot haar recht komt;<sup>19</sup> om dezelfde reden krijgt ook de verwantschap van tijd en begrip niet de aandacht die deze verdient.<sup>20</sup>

Ten gunste van Heideggers interpretatie spreekt echter de boven gesignaleerde gelijkwaardigheid van de nu-punten. Deze 'punten' zijn onderling volstrekt homogeen – in de *Asthetik* wordt hieromtrent opgemerkt: '... aber das Itzt (de oude vorm van 'Jetzt'; SG) bleibt dennoch in seiner Veränderung immer *dasselbe*; denn jeder Zeitpunkt ist ein Itzt, und von dem anderen, als blosser Zeitpunkt genommen, ebenso ununterschieden...' (SW 14 150).<sup>21</sup> Kregen wij tevoren de indruk dat de tijd de ruimte definitief achter zich laat, de analyse van de formele bewegingsstructuur roept een beeld op waarin de tijd veel dichter bij de ruimtelijkheid staat. Vanwege de homogeniteit van zijn momenten blijkt de tijd in gelijke mate extrapoleerbaar te zijn als de ruimte: 'Die Zeit ist ebenso *kontinuierlich* wie der Raum, denn sie ist die abstrakt *sich auf sich beziehende* Negativität, und in dieser Abstraktion ist noch kein reeller Unterschied.' (Enz 258 Anm). Het onderscheid dat gehandhaafd blijft, betreft de onomkeerbaarheid van de tijdreeks tegenover de co-existentie van de ruimte-punten.

<sup>15</sup> *Sein und Zeit*, 432 noot 1.

<sup>16</sup> o.c., 429-431, vgl 329, 422 e.v.

<sup>17</sup> o.c., 431.

<sup>18</sup> 'Der angemessenste Ausdruck der *Hegelschen* Zeitauffassung liegt daher in der Bestimmung der Zeit als *Negation der Negation* (das heisst der Punctualität). Hier ist die *Jetztfolge* im extremsten Sinne formalisiert und unüberbietbar nivelliert.' (o.c., 432)

<sup>19</sup> Cf Van der Meulen, *Heidegger und Hegel*, 120 e.v. Ten onrechte heeft Heidegger de 'negatie van de negatie' als een 'Verknöcherung und Verfestigung des Unterschiedes' begrepen (o.c. 120). In verband met de intensiteit van de tijd is ook de volgende opmerking van Rotenstreich van belang: 'Fullness in time and not the extension of time provides for the analogy between eternity and time.' (*From Substance to Subject*, 66; R. vergelijkt ter plaatse Hegels conceptie met Plato's tijdsleer)

<sup>20</sup> Cf A. Chapelle, *Hegel et la Religion* II, Paris 1967, 211 noot 577.

<sup>21</sup> Hegel poogt op deze plaats m.b.v. zijn tijdsidee de elementaire macht van de muziek in het zuivere 'ik' te funderen.,

Aangezien de tijd de indifferentie van het ruimtelijke delgt, leent hij zich niet, zoals de ruimte, voor vrije constructies; om deze reden bestaat er dan ook niet een wetenschap van de tijd naast de wetenschap van de ruimte, i.c. de geometrie (cf. Enz. 259 Anm). Doch niettegenstaande dit onderscheid poneert par. 260 dat de tijd 'onmiddellijk' in de indifferentie van de ruimte 'samenvalt': 'Ebenso ist die Zeit . . . das unmittelbare *Zusammenfallen* in die Indifferenz, in das ununterschiedene Aussereinander oder den *Raum*.'<sup>22</sup> Dit 'samenvallen' fundeert de mogelijkheid van een fusie van tijd en ruimte binnen de mechanische bewegingsleer. Evenals in de natuurfilosofie uit Hegels Jena-periode het geval is, mondt ook de latere tijdstheorie in de mechanica uit!<sup>23</sup> Weliswaar heeft de tijd dezelfde bewegingsstructuur als het begrip, de geest, maar zulks op het meest elementaire niveau. Lakebrink heeft dit laatste scherper gezien: 'Zeit ist gewiss auch Geist, Begriff, Logos, aber auf der ersten untersten Stufe seiner Selbstsetzung, wo er noch befangen ist in Aeusserlichkeit und Sinnlichkeit.'<sup>24</sup> De verwantschap van tijd en begrip verhindert niet dat de tijd, met de ruimte, een plaats wordt aangewezen in het element van de uiterlijkheid (vgl SW 14 150: ' . . . der Aeusserlichkeit wegen, in deren Elemente die Zeit sich bewegt . . .').

Het belang van Heideggers kritiek is niet in de laatste plaats dat deze ons onontkoombaar voor de vraag stelt of zich bij Hegel naast de sub-humane tijd van de natuur ook een humane tijd, een tijd van de geschiedenis, laat vinden!

<sup>22</sup> Over de merkwaardige figuur van het 'Zusammenfallen' of 'Zusammensinken' in de onmiddellijkheid, zie vooral Peter Rohs, 'Das Problem der vermittelten Unmittelbarkeit in der Hegelschen Logik', *Phil. Jahrbuch* 81 (1974) 371-380. Zie voorts Van der Meulen, *Hegel. Die gebrochene Mitte*.

<sup>23</sup> Vgl ook Ivan Dubský, 'Ueber Hegels und Heideggers Begriff der Zeit', *Hegel-Jahrbuch* 1961, 73-84. Dubský legt een verband tussen Hegels tijdsopvatting en de mechanica van Newton (78 e.v.).

<sup>24</sup> *Studien zur Metaphysik Hegels*, Freiburg 1969, 139.



## DERDE HOOFDSTUK

### NATUUR EN GEEST ALS CONTRASTEN

#### *Inleiding*

Historisch gezien, is Hegels natuurfilosofie niet een zeer gelukkig lot beschoren geweest. Tekenend voor het oordeel van de generatie na Hegel is wellicht deze opmerking van Erdmann: 'In keiner Partie hat Hegel so viel zu thun übrig gelassen, wie in der Naturphilosophie, und in keiner hat seine Schule weniger geleistet.'<sup>1</sup> Weinigen zijn weliswaar zo ver gegaan als Eduard von Hartmann, die in 1888 deze filosofie doodverfde als een 'werthlose Lückenbüsser des Hegel'schen Systems',<sup>2</sup> niettemin moet men constateren dat de reacties overwegend negatief zijn geweest.<sup>3</sup> Zelfs binnen de kring van de onmiddellijke leerlingen was de waardering gemengd: prees Michelet de natuurfilosofie aan als een van de edelste vruchten van het idealisme (SW 9 2), bij Rosenkranz bijv. valt een veel gereserveerdere toon te beluisteren.<sup>4</sup>

Gelet op het in het eerste hoofdstuk besprokene, verwondert het ook niet dat de meer recente literatuur vrijwel geen tekenen van een integrale herwaardering te zien geeft. Weliswaar staat bijv. Ernst Bloch uitvoerig stil bij de betekenis van Hegels kritiek op het mechanistische wereldbeeld, waarbij hij met nadruk er op wijst hoeveel gedachtengoed uit de oude traditie van de kwalitatieve natuurleer in deze filosofie is ingegaan, maar vervolgens komen ook in zijn beschouwing uitgebreid de ontsporingen aan de orde.<sup>5</sup>

<sup>1</sup> *Grundriss der Geschichte der Phil.* Band 2, 588.,

<sup>2</sup> *Phil. Monatsheft* 24 (1888), geciteerd bij Paul Barth, *Die Geschichtsphilosophie Hegels und der Hegelianer bis auf Marx und Hartmann*, Leipzig 1890, 1.

<sup>3</sup> Voor de kritiek van Schelling, Ulrici en Marx, zie bijv. Hermann Braun, 'Zur Interpretation der Hegelschen Wendung: frei entlassen', in: *Hegel. L'esprit objectif. L'unité de l'histoire*, Lille z.j., 51-64.

<sup>4</sup> *Hegel als Deutscher Nationalphilosoph*, Leipzig 1870, 226-229.

<sup>5</sup> *Subjekt-Objekt. Erläuterungen zu Hegel*, Erweiterte Ausgabe, Frankfurt 1962, 207-215.

De vraag waarop wij in het volgende gedeelte een antwoord willen zoeken, betreft de achtergrond van Hegels 'natuurverachting'.<sup>6</sup>

### *Hegels natuurverachting*

Natuur en geest zijn contrasten, waarbij het overwicht aan de zijde van de geest ligt. Bij de bespreking van de 'onmacht' van de natuur kwamen reeds belangrijke facetten van deze onderschikking aan het licht. Het valt niet zwaar nog sprekender voorbeelden aan te voeren. Zo contrasteert Hegel bij de behandeling van de syllogismen de denkvormen met de natuurlijke vormenveelheid op deze wijze: men heeft meer dan 60 soorten van papagaaien en 137 soorten van Veronica geïdentificeerd, maar, vraagt Hegel, 'ist nicht eine Figur des Schlusses ein unendlich Höheres als eine Papagei- oder Veronika-Art?' (WL II 329) Beroemd is de uitspraak, waardoor Marx getroffen was, dat de misdadige gedachte van een booswicht grootser en verhevener is dan de wonderen van het firmament.<sup>7</sup> Met Löwith's woorden: 'Noch krasser äusserte er sich einmal in einem Gespräch – und Marx, der mit Hegel dessen Naturverachtung teilte, hat diesen Ausspruch mit Vorliebe zitiert –, dass selbst der verbrecherischste Gedanke erhabener sei als alle Wunder des Sternenhimmels, weil nur der denkende Mensch um sich wisse'.<sup>8</sup> Een zelfde strekking heeft de anecdoten die Heine vertelt. Toen deze op een heldere avond dwepend over de sterren sprak als de verblijfplaats van de zaligen, mompelde de meester: 'Die Sterne, hum! hum! die Sterne sind nur ein leuchtender Aussatz am Himmel'.<sup>9</sup> Noemde Kant nog de sterrenhemel één van de beide dingen – naast de zedenwet – die hem heel zijn leven met eerbied hadden vervuld,<sup>10</sup> Hegel spreekt over de sterren als een melaatsheid, een 'Licht-

<sup>6</sup> Vgl Erdmann: 'Zwar nicht Naturhass, wie bei Fichte, aber doch eine verächtliche Ansicht von der Natur ist davon die Folge.' (*Grundriss der Geschichte der Phil.* Band 2, 587). Zie ook Karl Löwith, 'Hegels Aufhebung der christlichen Religion', *Hegel-Studien* 1962, Beiheft 1, vooral 232-235; voorts: Ger Harmsen, *Natuur, geschiedenis, filosofie*, Nijmegen 1974, 19 e.v.

<sup>7</sup> Naar de formulering van Harmsen, o.c., 19.

<sup>8</sup> 'Philosophische Weltgeschichte?', *Hegel-Studien* 1970, Beiheft 11, 10 e.v.

<sup>9</sup> *Geständnisse* (1854), *Heines Sämtliche Werke*, herausg. v. Rudolf Fürst, Leipzig z.j., 5e band, 302.

<sup>10</sup> *Kritik der praktischen Vernunft*, A 289. Het is zeer aannemelijk dat Kant hier aan de prestaties van Newton heeft gedacht, Newton die voor het menselijke verstand een onbegrensd universum had ontsloten. Op dezelfde plaats spreekt Kant van een uitbreiding 'ins unabsehlich-Grosse mit Welten über Welten und Systemen von Systemen, überdem noch in grenzenlose Zeiten...' Hegel citeert deze woorden in zijn *Wissenschaft der Logik* en spreekt in dit verband o.m. (en hieruit blijkt wel heel duidelijk hoezeer hij kind van een nieuwe tijd is) van een 'Langweile der Wiederholung' (WL I 226), van een 'leere unendliche Progress' (227) en voorts van een 'quantitative Unendlichkeit', die uitsluitend vanwege de wetmatigheden die de rede er in ontdekt, belang kan inboezemen (227 e.v.),

Ausschlag, so wenig bewunderungswürdig als einer am Menschen oder als die Menge von Fliegen'.<sup>11</sup>

*Exeundum est e statu naturae*

Ongetwijfeld heeft Hegel de ongoddelijkheid van de natuur weloverwogen op de spits gedreven. Men kan hier een tweetal motieven onderscheiden, die overigens beide in één richting wijzen.

In de eerste plaats neemt hij stelling tegen de wijdverbreide mening dat de natuur, zoals deze de mens is gegeven, de majesteit van de Schepper onmiddellijker en ongebrokener weerspiegelt dan de 'tweede natuur', de wereld van de arbeid, van de zedelijkheid etc. Hegel proeft hierin een vooroordeel, als zou aan al hetgeen door menselijke arbeid wordt voortgebracht of wordt gepositieerd een fundamenteel manco kleven. Deze zienswijze stelt hij verantwoordelijk voor het 'atheïsme van de zedelijke wereld': 'Das geistige Universum soll vielmehr dem Zufall und der Willkür preisgegeben, es soll *gottverlassen* sein, so dass nach diesem Atheismus der sittlichen Welt das *Wahre* sich *ausser* ihr befinden . . .' (PhR p. 7)<sup>12</sup>

Het tweede motief houdt nauw verband met het zojuist gereleveerde. Riedel heeft aangewezen hoe Hegel het al eerder (met name bij Hobbes) baanbrekende verzet tegen de heerschappij van het natuurrecht, weer opneemt en radicaliseert. Zoekt het natuurrecht vanouds de normen voor de cultuur in een alles omspannende natuurorde en bestempelt het bij voorbaat alle op verandering aangelegde strevingen en handelingen als willekeur, Hegel poogt – uitdrukkelijker en éénduidiger dan zijn voorgangers – deze taaie traditie te doorbreken, om ruim baan te maken voor de dynamiek van de 'tweede natuur'.<sup>13</sup>

Langs beide lijnen vindiceert hij het goed recht van de zedelijke wereld – 'Natur und geistige Welt, Geschichte, sind die beiden Wirklichkeiten.' (SW 19 684) Let men echter nauwkeuriger op het tweede motief, dan blijkt dat het bij een juxta-positie van twee werkelijkheden niet kan blijven; het motto van de kritiek op het natuurrecht luidt immers: *Exeundum est e statu naturae*!<sup>14</sup> De natuur is niet meer dan het substraat van de vrijheidsgeschiedenis; om met Bloch te spreken: 'ein totliegendes Parterre für die menschliche Geschichte'.<sup>15</sup>

<sup>11</sup> SW 9 118. Cf Arsen Gulyga, *Hegel*, Leipzig 1974, 241 e.v. Gulyga wijst er op dat Heine in zijn *Geständnisse* Hegel bijna deze woorden in de mond legt.

<sup>12</sup> Cf Enz 248 Anm, 250 Anm, Einl 44, 172 e.v.

<sup>13</sup> 'Natur und Freiheit in Hegels Rechtsphilosophie', *Hegel-Studien* 1970, Beiheft 11, 365-381 (vertaald verschenen in: *Hegel's Political Philosophy*, ed. by Z.A. Pelczynski, Cambridge 1971, 136-151).

<sup>14</sup> Cf Riedel, o.c., 372.

<sup>15</sup> *Subjekt-Objekt*, 226.

### *De verplaatsing van de theodicee*

De depreciatie van de natuur staat bovendien nog in een andere lijn; vanuit het gezichtspunt van de ideeën-geschiedenis is deze wellicht zelfs de meest belangrijke.

Zoals bekend, levert de Westerse geschiedenis voorbeelden te over van pogingen het handelen Gods met de wereld te rechtvaardigen. Traditioneel zocht men deze theodicee in de natuur, met name in de architectonische opbouw en in de rationaliteit van haar processen. Dit laatste geldt in het bijzonder van het verlichte deïsme, waarvan de door Leibniz ontwikkelde theodicee de meest uitgesproken exponent vormde.

Reeds in de 18e eeuw valt er echter een kentering te bespeuren. Of schoon, zoals steeds in de geestesgeschiedenis, er eerder sprake is van een langzame ontwikkeling dan van een plotselinge breuk, heeft men wel aan het jaar 1755 een paradigmatische betekenis toegekend. De aardbeving die in dat jaar een groot deel van Lissabon verwoestte, schokte nl. bij menigeen het deïstische vertrouwen in de redelijkheid van de natuur tot op zijn fundamenten.<sup>16</sup> De stelling lijkt niet te gewaagd, dat de aandacht voor de geschiedenis die in de tweede helft van de 18e eeuw doorbrak in niet geringe mate door de crisis van het deïsme werd gevoed. Wat Duitsland betreft, zijn het vooral de werken van Lessing en Herder die van deze nieuwe belangstelling getuigen, maar ook Kant wendt zich keer op keer tot de geschiedenis.

Een wending in de theodicee kon niet uitblijven: de rechtvaardiging van de geschiedenis zou voortaan het centrale probleem zijn. 'Denn was hilft's', vraagt Kant, 'die Herrlichkeit und Weisheit der Schöpfung im vernunftlosen Naturreiche zu preisen und der Betrachtung zu empfehlen: wenn der Teil des grossen Schauplatzes der obersten Weisheit, der von allem diesen den Zweck enthält, – die Geschichte des menschlichen Geschlechts – ein unaufhörlicher Einwurf dagegen bleiben soll, dessen Anblick uns nötigt, unsere Augen von ihm mit Unwillen wegzuwenden . . .?'<sup>17</sup> Een gefundeerde en sluitende theodicee hield Kant evenwel niet voor mogelijk.<sup>18</sup> Deze stap doet de jonge Schelling; voor hem is de geschiedenis niets minder dan een 'voortgaande, gaandeweg zich onthullende openbaring van het absolute', een 'voortgaand bewijs van het Godsbestaan'.<sup>19</sup> Hiermee is het eindpunt van de ontwikkeling echter nog niet be-

<sup>16</sup> Men denke aan Voltaire! Overigens zou het onjuist zijn aan dit jaartal alles 'op te hangen'. Het ontwaken van de 'historische geest' is stellig van vroegere datum, terwijl anderzijds na 1755 het vooruitgangsgeloof lange tijd de ontwikkeling van het historische besef heeft afgeremd.

<sup>17</sup> *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*, A 410.

<sup>18</sup> Zie bijv. *Ueber das Misslingen aller philosophischen Versuche in der Theodizee*.

<sup>19</sup> Cf Werner Marx, 'Grundbegriffe der Geschichtsauffassung bei Schelling und Habermas', *Phil. Jahrbuch* 81 (1974) 61.

reikt, want in de visie van Schelling is de *natuur*, evenzeer als de geschiedenis, een *explicatio Dei*;<sup>20</sup> geest en natuur worden tezamen, als behorend tot het ene en universele *kunstwerk*, gerechtvaardigd.<sup>21</sup> Zelfs blijft, zoals Kroner vaststelt, binnen het geheel van Schellings filosofie de natuurfilosofie maatgevend.<sup>22</sup>

Niet Schelling, maar Hegel verplaatst het zwaartepunt naar de geschiedenis. Anders dan bij Schelling, mondt hier de theodicee niet uit in esthetische visie op een evenwicht van alle tegengestelde krachten, maar in de harde leer van de wereldgeschiedenis als het *wereldgericht*.<sup>23</sup> De inzet van de geschiedfilosofie is om deze reden groter dan bij één van zijn voorgangers – hier immers, en nergens anders, dient het bewijs te worden geleverd dat de werkelijkheid redelijk is. De keerzijde mag ons evenmin ontgaan: het natuurlijke wordt a.h.w. ‘vrijgelaten’, als iets dat naar gelang de omstandigheden beter of slechter kan uitvallen en dat nòch een rechtvaardiging, nòch zelfs maar bijzondere aandacht verdient.

### *De geest met de natuur verzoend*

De onderwaardering van de natuur, zoveel moge uit de voorgaande paragrafen gebleken zijn, is de keerzijde van het primaat van de geest.<sup>24</sup> Een belangrijke kwestie bleef evenwel vooralsnog buiten beschouwing. Zou nl. de natuur niet méér zijn dan het geestloze substraat van de ‘tweede natuur’, die de mens zichzelf geeft, dan valt in het geheel niet in te zien

<sup>20</sup> Cf Horst Fuhrmans, *Einleitung*, 14; Werner Marx, o.c., 59.

<sup>21</sup> Cf Richard Kroner, *Von Kant bis Hegel*, II, Tübingen 1961, 208 e.v.

<sup>22</sup> Kroner, o.c., II 205 e.v. Inzake de complexe, en meer dan eens wisselende verhouding van geest en natuur bij Schelling, zie men vooral Fuhrmans’ inleiding tot *Ueber das Wesen der menschlichen Freiheit*.

<sup>23</sup> Kroner, o.c., II 217.

<sup>24</sup> De opvatting dat de, directe of indirecte, doorwerking van de Bijbelse scheppingsleer (cq. de cultuuropdracht van Gen. 1 : 28) verantwoordelijk zou zijn voor de natuurverachting zoals die bij Hegel en Marx wordt aangetroffen, miskent de invloed van het humanistische vrijheidsmotief, juist in de geest-leer: de geest is de ‘tweede natuur’, *die de mens zichzelf geeft*, en die a.h.w. in de plaats van de ‘eerste’, de gegeven natuur zou moeten treden. Het thema van de ‘tweede natuur’ vindt men reeds in de Italiaanse Renaissance. Wat Hegel betreft, zie o.a.: PhR 4, VG 115 e.v., 256, SW 18 272. De genoemde opvatting wordt o.m. door Löwith verdedigd (bijv. in het slotgedeelte van ‘Hegels Aufhebung der christlichen Religion’) en voorts, recent, door Harmsen. ‘Tegelijk wordt de mens’, zo betoogt deze, ‘ver boven de natuur verheven. God geeft hem de opdracht de natuur te onderwerpen en de aarde te overheersen.’ En dan volgt een opmerkelijke uitspraak: ‘Deze opdracht wordt op geen enkele wijze theoretisch gerelativeerd. En bovendien maakt het christendom zich in de praktijk sterk door de strijd tegen de natuurgodsdiensten. Dit werkt de opvatting in de hand dat de natuur het demonische, duistere en verwerpelijke is, het menselijk lichaam zelf daarbij niet uitgezonderd.’ Op dit punt had Harmsen van Hegel kunnen leren (zie ons tweede deel, inzake ‘het proza van de natuur’)! Harmsen vervolgt: ‘En via het duitse idealisme werkt deze funeste invloed door in Marx en het latere socialisme.’ (*Natuur, geschiedenis en filosofie*, 20)

waarom Hegel, zoals ons eerste hoofdstuk uitwees, de natuur in de goddelijke idee fundeert. Om zicht te krijgen op deze problematiek is het zaak kort op de verhouding van Hegel tot Fichte in te gaan.

Men zou kunnen menen dat Hegel in feite tot Fichte's positie terugkeert. Bepaalt Hegel immers niet de zin van de natuur vanuit haar tegenpool, de vrijheid? Verhouden natuur en geest zich niet op analoge wijze tot elkaar als het 'ik' en het 'niet-ik' bij Fichte?

Een zekere overeenkomst tussen Hegels geest-leer en Fichte's vrijheids-idealisme laat zich niet loochenen, maar Hegel zelf wordt niet moe op het onderscheid te wijzen. Naar zijn oordeel moet de tweeslachtige positie die het 'niet-ik' bij Fichte inneemt, nl. enerzijds als materiaal *van* het 'ik' en anderzijds als een grens, een 'Schranke', *tegenover* het 'ik', de vrijheid wel illusoir maken. Bij al zijn overmacht komt het 'ik' niet van het 'niet-ik' los; dit laatste dringt steeds opnieuw *als het andere en vreemde* de kring van het zelfbewustzijn binnen. Daarom is (eender trouwens als in de praktische filosofie van Kant) de vrijheid gedoemd een ideaal, een utopie te blijven; om dezelfde reden is het ogenschijnlijk overmachtige zelfbewustzijn in waarheid het 'ongelukkige bewustzijn' dat moet constateren dat de vrijheid niet landt, dat de waarheid niet meer dan een postulaat is, zonder werkelijkheid.<sup>25</sup>

De solutie welke Hegel hiertegenover plaatst, mag wellicht geniaal heten: bevrijding uit de natuurstaat is alleen op basis van een verzoening met de natuur mogelijk. De goddelijke idee, die zowel het rijk van de natuur als van de eindige geest omspant en doortrekt, is a.h.w. het *tertium comparationis*, waarin de beide contrasten hun diepere eenheid vinden. Op deze basis kan de menselijke geest de natuur als 'vlees van zijn vlees' herkennen (cf. SW 9 48). Deze verzoening noemt Hegel het eigenlijke oogmerk van zijn natuurfilosofie. Luisteren wij naar het slot van de door Michelet uitgegeven *Naturphilosophie*: 'Der Zweck dieser Vorlesungen ist, ein Bild der Natur zu geben, um diesen Proteus zu bezwingen: in dieser Aeusserlichkeit nur den Spiegel unserer selbst zu finden, in der Natur einen freien Reflex des Geistes zu sehen: Gott zu erkennen . . . in diesem seinen unmittelbaren Daseyn.' (SW 9 722) Hegel, schrijft Gadamer, verenigde natuur en geschiedenis onder de heerschappij van het omvattende

<sup>25</sup> Zie vooral WL I 230 en 153, waar deze gedachte beknopt en duidelijk wordt ontwikkeld (vgl. voorts SW 19 613-639). Een andere zaak is evenwel of hier Fichte recht wordt gedaan. Ludwig Siep is van oordeel dat Hegels kritiek, vanaf de *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie*, van 1801, tot en met de *Wissenschaft der Logik* van 1831, aan de eerste uitgave van Fichte's *Wissenschaftslehre* (1794) georiënteerd blijft. Veel van wat Hegel bij Fichte bekritiseert, had deze zelf reeds in de heruitgave van 1804 gecorrigeerd, maar Hegel heeft hiervan nimmer nota genomen. (*Hegels Fichtekritik und die Wissenschaftslehre von 1804*, Freiburg/München 1970, gerecenseerd door Joachim Widmann in *Archives de Philosophie* 38 (1975) 409-414).

Logos-begrip . . .'<sup>26</sup> Lezen wij evenwel de zojuist geciteerde regels aandachtig, dan valt het op dat de vereniging eenzijdig aan de mens ten goede komt. Deze verzoening bestaat hierin, dat de mens onder de sluier van de uiterlijkheid zichzelf ontdekt. Ten behoeve van de menselijke vrijheid moet de Proteus worden bedwongen: 'Diess ist nun die Bestimmung und der Zweck der Naturphilosophie, dass der Geist sein eigenes Wesen, d.i. den Begriff in der Natur, sein Gegenbild in ihr finde. So ist Naturstudium die Befreiung seiner in ihr; denn er wird darin, insofern er nicht auf ein Anderes sich bezieht, sondern auf sich selbst.' (SW 9 48)<sup>27</sup>

Een concretisering van deze gedachte biedt o.m. de *Weltgeschichte* op plaatsen waar de betekenis van de moderne natuurwetenschap wordt afgemeten aan de mogelijkheid die zij de mens biedt de eigen rede in de redelijkheid van de natuurwetten terug te vinden (W 912-915). Duidelijk is intussen dat volgens deze voorstelling het de mens uiteindelijk in de natuur om zichzelf te doen is. De zin van deze 'verzoening' wijst dan ook boven de natuur uit. De mens die hier zijn tegenbeeld heeft gevonden, kan vervolgens de natuur in haar uiterlijke hoedanigheid 'vrijlaten'. Henrich heeft op dit punt een interessante vergelijking tussen de opvattingen van Fichte en Hegel getrokken: riep Fichte op het toevallige in een oneindig streven te overwinnen, in de visie van Hegel ligt daarentegen juist in het verzaken van deze hartstocht de ware houding: bevrijding verwacht hij van het inzicht dat het contingente reeds door de idee overwonnen is en daarom nu genomen kan worden voor wat het is.<sup>28</sup>

Op basis van deze verzoening kan de mens de natuur achter zich laten. Uitsluitend op grond hiervan kan Hegel een geschiedenis van de geest ontwerpen in de zin van een voortuitgangsproces dat geen oorsprong buiten zichzelf heeft en slechts in de *natuur van de geest* gefundeerd is.<sup>29</sup> Dankzij deze 'oplossing' ontkomt Hegel aan het penibele probleem dat Rohrmoser heeft signaleerd. Iedere vooruitgangstheorie met totale pre-

<sup>26</sup> 'Er vereinigte Natur und Geschichte unter der Herrschaft jenes umfassenden Logosbegriffes, den ehemals die Griechen zur Begründung der Ersten Philosophie gesteigert hatten. Wenn sich der ältere Theodizee noch im Zeitalter der Aufklärung angesichts der Welt, als der Schöpfung Gottes, auf die mathematische Rationalität des Naturgeschehens berief, so dehnte Hegel solche Berufung auf die Weltgeschichte aus.' (*Hegels Dialektik. Fünf hermeneutische Studien*, Tübingen 1971, 87)

<sup>27</sup> Zie ook de 'geistige Naturdeutung' bij de Grieken (W 560 e.v., 572 e.v.), vgl. ons tweede deel over de kruisiging en vrijlating van de zintuigelijkheid.

<sup>28</sup> 'Hegels Theorie über den Zufall', 137 e.v.

<sup>29</sup> Beslist onjuist is hetgeen Althusser, in het voetspoor van Lenin, poneert, nl. dat de geschiedenis bij Hegel in de subjectsloze dialectiek van de natuur gefundeerd blijft: 'Pour Hegel . . . la dialectique n'est pas du tout le propre de l'Histoire, ce qui signifie que l'Histoire ne contient pas en elle-même, en quelque sujet que ce soit, sa propre origine.' Althusser vervolgt: 'La tradition marxiste a eu parfaitement raison de reprendre la thèse de la dialectique de la Nature, qui signifie polémiquement que l'histoire est un *processus sans sujet* . . .' ('Lenine devant Hegel', *Hegel-Jahrbuch* 1968-69, 56)

tenties rust volgens Rohrmoser op de vooronderstelling dat de geschiedenis alleen vanuit haar 'tegenover' tot de natuur kan worden verstaan; funderend is daarom niet de geschiedenis, maar de natuur.<sup>30</sup>

### *De spanning in het natuur-begrip*

Aangezien de vereniging van geest en natuur in wezen een vereniging van de geest met *zijn* tegenbeeld is, blijft de depreciatie van de natuurlijke uiterlijkheid bij dit alles onverminderd bestaan. Het is immers niet de 'buitenkant', maar de algemene, intelligibele structuur, waarmee de geest zich één weet.

Valt de natuur dan deels buiten de werkelijkheid van de goddelijke idee? Dit laatste zou strijdig zijn met de pretentie (ook wel de *spil* van Hegels systeem genoemd) dat de idee alles in zich besluit en er buiten de idee niets is.<sup>31</sup> In aansluiting op het eerder besprokene is te stellen dat Hegel met de gedachte van het 'buiten-zichzelf-zijn' van de idee (cf hfdst 1) beoogt om, koste wat het kost, de zichtbare natuur – zo men wil: de *natura naturata* – op de noemer van de idee te brengen. Deze constructie is voorondersteld in het monistische credo dat de wereld een bloem is, die eeuwig uit één zaadkorrel voortkomt (SW 19 615). Daarom kan het toeval, de macht waaraan het 'empirisch bijzondere' heet te zijn toevertrouwd (VG 76), ook niet een even oorspronkelijke macht zijn als de idee zelf. Het behoeft de machtiging van de idee (het begrip); het empirisch voorhandene kan beter of slechter zijn, 'weil hier der Zufall, die Besonderheit ihr ungeheueres Recht auszuüben vom Begriffen die Macht erhält.' (l.c.)

Men heeft gesteld dat de erkenning van de toevalligheid het bankroet van elk systeem van de zuivere rede betekent.<sup>32</sup> Zojuist bleek het toeval uitdrukkelijk onder de macht van het begrip geplaatst te worden. Is hiermee evenwel het gevaar van een tweespalt in de oorsprong bezworen? Neen, want duister blijft waaraan het toeval zijn *recht* en zijn *aanzijn* ont-

<sup>30</sup> *Das Elend der kritischen Theorie*, Freiburg 1970, 11. Wellicht kan men stellen dat het 'tegenover' tot een laatste horizon werd zodra de fundering van de natuur in de idee werd prijsgegeven. Belangwekkend is in dit verband de stelling van Fessard dat Engels en Marx in 1858, *het jaar waarin Darwins The Origin of the Species het licht zag*, definitief met Hegels grondconceptie braken. ('Attitude ambivalente de Hegel en face de l'histoire', *Hegel-Jahrbuch* 1961, 47 e.v.)

<sup>31</sup> "Der Angelpunkt des Hegel'schen Systems", zegt Eduard von Hartmann in seiner unvergesslichen Abhandlung über die dialektische Methode, "der Satz, welcher die historische Stellung und Bedeutung desselben begründet, ist der, dass die Idee Alles und ausser der Idee Nichts ist, ... dass mit dem Denken alles erschöpft ist", aldus Bolland in zijn voorwoord tot Hegels *Grundlinien der Phil. des Rechts*, Leiden 1902, LXXXII.

<sup>32</sup> Aldus A. Drews, een leerling van Von Hartmann, in zijn studie over de Duitse speculatie sedert Kant (1893), zie Bolland l.c.



leent. Waaruit ontspringt deze ‘ungebundene, zügellose Zufälligkeit’, waarvan de *Enzyklopädie* spreekt (248 Anm)? Er wordt, de monistische beginselverklaring ten spijt, met het toeval een factor geïntroduceerd, waarvan de oorsprong ten diepste onopgehelderd blijft!

Niets werkt hier zo versluisend als de depreciatie van het natuurlijke! Het wordt, met al het aan het toeval onderworpen, als het onwezenlijke tentoongesteld, dat tegen de idee niets vermag en om deze reden de filosofie geen belang kan inboezemen. Dit is bijv. de strekking van Hegels antwoord op de beroemde uitdaging van Krug, die aan het begin van de eeuw de natuurfilosofie had opgewekt het kunststuk van een deductie van zijn pen te leveren.<sup>33</sup>

Desondanks is de spanning slechts in schijn onderdrukt. Als voorbeeld moge de volgende passage dienen: ‘Weil sie (de natuur; SG) jedoch, obzwar in solchem Elemente der Aeusserlichkeit, Darstellung der Idee ist, so mag und soll man in ihr wohl die Weisheit Gottes bewundern.’ (Enz 248 Anm). De natuur is dus de manifestatie van de idee, maar *in* het element van de uiterlijkheid. Is het niet alsof de idee in de uiterlijkheid valt, als in een *voorhanden* element?<sup>34</sup> Dezelfde moeilijkheid proeft men in de volgende tekst: ‘Die Autorität der sittlichen Gesetze ist unendlich höher, weil die Naturdinge nur auf die ganz äusserliche und vereinzelte Weise die Vernünftigkeit darstellen, und sie unter die Gestalt der Zufälligkeit verbergen.’ (PhR 146) Merkwaardig deze combinatie van ‘darstellen’ en ‘verbergen’! De rede drukt zich in de dingen uit, maar op verborgen wijze, schuil gaand achter *iets anders*.<sup>35</sup>

In haar toevallige gestalte valt de natuur buiten de waarheid. Weliswaar is de idee haar waarheid, maar deze bestemming kan zij als natuur niet bereiken. Merkwaardigerwijze komt deze gedachte op een punt naar voren, waar Hegel vanuit de natuur een brug naar de sfeer van de geest slaat, t.w. in een paragraaf waarin – onder het veelzeggende opschrift ‘Der Tod des Individuums aus sich selbst’ – ziekte en dood van het dier als pogingen tot zelftranscendering worden uitgelegd. In dit verband merkt Hegel op: ‘Seine Unangemessenheit zur Allgemeinheit ist seine *ursprüngliche Krankheit* und [der] angeborne Keim des Todes. Das Aufheben dieser Unangemessenheit ist selbst das Vollstrecken dieses Schicksals.’ (Enz 375) Deze inadequatie verdwijnt eerst op het niveau van de geest; de geest *is* de waarheid van de natuur, een waarheid echter die het andere-van-de-natuur blijft. Inderdaad: ‘In dieser Wahrheit ist die Natur verschwunden . . .’ (Enz 381)

<sup>33</sup> Enz 250 noot; breder: ‘Wie der gemeine Menschenverstand die Philosophie nehme’, *Kritisches Journal für Philosophie* 1 (1802).

<sup>34</sup> Zie het laatste hoofdstuk van dit deel over de ‘vreemdheid’ van de tijd.

<sup>35</sup> Vgl. *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Band #2, Darmstadt 1972, onder ‘Darstellung’, kolom 11 t/m 14; hier wordt duidelijk dat dit woord in zijn belangrijkste betekenissen haast het tegendeel van ‘verbergen’ bedoelt!

‘Das Ziel der Natur ist, sich selbst zu tödten, und ihre Rinde des Unmittelbaren, Sinnlichen zu durchbrechen, sich als Phönix zu verbrennen, um aus dieser Aeusserlichkeit verjüngt als Geist hervorzutreten.’ (SW 9 721)

### *De vraag naar de tijd van de geschiedenis*

Al met al gaat de vraag steeds meer intrigeren welke waardering de eendigheid binnen het bereik van de geschiedenis ten deel zal vallen. Zal de status van de historische verscheidenheid een principieel andere blijken te zijn dan die van de natuurlijke uiterlijkheid? Een antwoord kan hier nog niet worden gegeven; deze paragraaf beperkt zich tot een markering van het spanningsveld.

Dezelfde gedachte die aan het slot van de voorgaande paragraaf werd gevolgd, wordt elders op een abstracter niveau ontwikkeld, bijv. in de inleiding tot de filosofie van de wereldgeschiedenis. De zijnswijze van de materie is ruimtelijk, zonder éénheid, bepaald door het ‘buiten elkaar’ van haar partikels; de zijnswijze van de geest is daarentegen gekenmerkt door concentratie en intensiteit, of technisch uitgedrukt: door het ‘bij zichzelf zijn’, waarbij Hegel onmiddellijk aantekent: ‘und dies eben ist die Freiheit’ (VG 55). Het ‘Ausersichsein’ van de natuur staat dus tegenover het ‘Beisichsein’ van de geest. Tegelijkertijd worden beide grondbepaaldheden verbonden. De vrijheid van de geest wordt de waarheid van de natuur genoemd: de materie streeft naar concentratie, naar eenheid. Deze eenheid ligt echter aan gene zijde van het ruimtelijke en is daarom per definitie voor de natuur als natuur onbereikbaar: ‘Wenn sie dies erreichte, wäre sie keine Materie mehr, sondern sie wäre als solche untergegangen . . .’ (l.c.). Elders wordt dit laatste nog geprononceerder onder woorden gebracht: ‘Alles in der Natur strebt so, sein Aussereinander zu vernichten, zu seinem Zentrum zu kommen. Gelänge es der Natur, ihr Zentrum zu erreichen, so wäre sie nicht räumliche Existenz, d.h. nicht mehr Natur.’<sup>36</sup>

De bedoeling van deze inleiding is niet op een curieuze trek in Hegels denken de aandacht te vestigen, maar uitsluitend om de betekenis van de vraag naar de tijd scherp in het vizier te krijgen. Het moet nl. opvallen dat in het gereleveerde de natuur met ruimtelijkheid vereenzelvigd wordt, zonder een enkele verwijzing naar de tijd. Tracht men de tijd in het boven geschetste beeld in te brengen, dan ontstaat er onmiddellijk een complicatie. De tijd functioneert immers aan weerszijden van de grens van natuur en geschiedenis. Het schijnt om deze reden aannemelijk dat de tijd beide grondbepaaldheden, het buiten en het bij-zichzelf-zijn, in zich verenigt en mogelijk zelfs zijn betekenis juist aan deze vereniging ontleent!

<sup>36</sup> Geciteerd bij Van der Meulen, *Hegel. Die gebrochene Mitte*, 254; vgl Enz 381 Zus (SW 10 29-30).

Een voorafschaduwning van het bij-één werd eerder in het 'nu' als concentratie-punt gevonden, een herinnering aan het uit-elkaar in de beweging van de tijd als het 'worden' van de uiterlijkheid. Toonde de tijd zich in structureel opzicht met het 'begrip' verwant, als tijd van de mechanica bleek hij toch weer heel dicht bij de ruimte te komen.

Dit alles betrof de tijd in het perspectief van de natuurfilosofie en liet de vraag naar de tijd van de geschiedenis onbeslist. Het valt te verwachten dat het antwoord op deze vraag van groot belang zal blijken te zijn voor het hoofdthema van dit onderzoek, de waardering van de eindigheid. Hierbij dient zich echter aanstonds de moeilijkheid aan waarop in de inleiding tot het vorige hoofdstuk werd gewezen, t.w. het ontbreken van een systematische behandeling van de tijd binnen de geschiedfilosofie. Alleen reeds om deze reden is het zaak eerst de hoofdlijnen van de 'Weltgeschichte' te volgen.

## VIERDE HOOFDSTUK

### DE REDE IN DE GESCHIEDENIS<sup>1</sup>

#### *De dialectiek van de volksgeesten*

In de filosofie van de wereldgeschiedenis fungeren de volkeren als integratiemedia. Slechts als 'zoon' van zijn volk maakt het handelende individu zich los van het subjectieve en willekeurige; zo verkrijgt zijn werk een objectieve geldingskracht, als was het het werk van de *volksgeest* zelf (cf VG 66).

Deze wereldgeschiedenis is eigenlijk een geschiedenis van de volkeren en hun representanten: de volksgeesten.<sup>2</sup> Elk volk dat in de wereldgeschiedenis optreedt heeft tot taak gekregen een bepaalde *principe* te verwirkelijken. Hiertoe legt het zich uitéén in een groot aantal gestalten – vanaf modeverschijnselen tot en met prestaties op religieus en wijsgerig terrein – die door het ene principe zijn gestructureerd en daarom één geestelijke totaliteit vormen.<sup>3</sup> Niet echter om deze 'horizontale' zelfdifferentiatie van de onderscheiden volksgeesten gaat het primair in de wereldgeschiedenis, maar om de successie en wel in het bijzonder om de cesuren, waar de volkeren elkaar aflossen!

Anders dan bij een estafette, waarin de atleten er op uit zijn de fakkel

<sup>1</sup> Onder deze titel werd, zoals bekend, de inleiding tot de filosofie van de wereldgeschiedenis gepubliceerd, een werk dat voor het grootste gedeelte op basis van college-aantekeningen van toehoorders werd samengesteld en dat om deze reden niet op één lijn kan worden gesteld met hetgeen Hegel zelf gepubliceerd heeft (in de inleiding tot dit onderzoek werd hieromtrent rekenschap afgelegd). In dit hoofdstuk en in de volgende hoofdstukken zal, waar mogelijk, aan meer authentieke bronnen de voorkeur worden gegeven.

<sup>2</sup> Wat de historische achtergrond van het begrip 'volksgeest' betreft: Rosenzweig wijst terloops op Montesquieu (*Hegel und der Staat*, Zweiter Band, München und Berlin 1920, 181); Van Dooren wijst op Voltaire's *Essai sur les Moeurs et l'Esprit des Nations* (1756) (*Het totaliteitsbegrip bij Hegel en zijn voorgangers*, Assen 1965, 15); Avineri tenslotte interpreteert 'volk' bij Hegel vanuit Rousseau's 'peuple' (*Hegel's Theory of the Modern State*, Cambridge 1974, 103, vgl 222 e.v.). De leer van de volksgeesten is stellig één van de minst originele aspecten van Hegels filosofie; hier is hij leerling gebleven van Herder en vooral van Schiller.

<sup>3</sup> VG 65, 67; Einl 64 e.v.; SW 17 84-86.

zo snel mogelijk uit handen te geven, trachten de volksgeesten de vruchten van hun arbeid voor zichzelf te behouden (VG 72 e.v.!). Hegel aarzelt niet dit streven schuldig te verklaren. Omgekeerd begrijpt hij de feitelijke capitulatie en de inschakeling in de geschiedenis als het voltrekken van de hoogste gerechtigheid.

Het zou onjuist zijn bij 'recht' en 'gerechtigheid' aan een transcendente rechtspraak te denken. De voortgang van het wereldhistorische proces *is* het gericht en de gerechtigheid wordt hier niet minder immanent gedacht dan in het bekende beeld van Anaximandros, van de werelden die verschijnen en verdwijnen, elkaar naar de orde van de tijd boete betalende voor hun hybris. De geschiedenis brengt de volksgeesten op hun noemer terug en dwingt hen te worden tot hetgeen zij in wezen zijn, nl. momenten die buiten de totaliteit van de geschiedenis geen bestand hebben. Maar ook de geschiedenis is alleen in schijn een transcendente instantie. De volkeren voltrekken aan zichzelf het vonnis, zij het ongeweten en onbedoeld: zij zoeken zichzelf en jagen eigen doeleinden na, maar volbrengen – door zichzelf ten gronde te richten – het recht van de algemeenheid. In deze constructie klinkt de echo door van de bekende woorden van Adam Smith over de koopman die slechts zijn eigenbelang nastreeft, maar ongeweten, als door een onzichtbare hand geleid, het algemene belang bevordert.<sup>4</sup> Op dezelfde wijze staan bij Hegel de volksgeesten in dienst van de vooruitgang. Zij bewerken hetgeen zij bestrijden – 'la vérité, en la repoussant, on l'embrasse'! (cf. W 757)

Deze mengeling van passiviteit en activiteit, van heteronomie en autonomie, die nauw verband houdt met de tevoren geanalyseerde tweeledigheid van macht en onmacht m.b.t. de tijd, typeert Hegel als *dialectisch*. Het wereldgericht is de keerzijde van deze 'Dialektik der besondern Volksgeister' (Enz 548); in dit proces worden alle fixaties en pretenties ongedaan gemaakt: het zijn de momenten zelf die jegens elkaar gerechtigheid uitoefenen . . .<sup>5</sup>

In en door de dialectiek van de eindigheid (of nauwkeuriger: 'die erscheinende Dialektik der Endlichkeit dieser Geister') verwerkelijkt zich de *oneindige* geest, de *Geist der Welt*; deze wereldgeest is het waarvan wordt gesteld: '... der sein Recht, – und sein Recht ist das allerhöchste,

<sup>4</sup> '... and by directing that industry in such a manner as its produce may be of the greatest value, he intends only his own gain; and he is in this, as in many other cases, led by an invisible hand to promote an end which was no part of his intention.' (*Wealth of Nations*, book IV, chapter 2)

<sup>5</sup> Phän 371 e.v., vgl 39, 46; voor de verbinding van dialectiek en gerechtigheid, zie voorts: Einl 114, 188 noot 2, 190.

– an ihnen (de volksgeesten; SG) in der *Weltgeschichte*, als dem *Weltgericht*, ausübt.’ (PhR 340)<sup>6</sup>

### *De dynamiek van de wereldgeest*

Heeft het volk eenmaal zijn wereldhistorische missie volbracht, dan verliest het zijn bestaansrecht en wordt het overgegeven aan *toeval en gericht* (Enz 550).

De vraag rijst waar de vooruitgang zich aftekent. Het antwoord luidt: op het vlak van de rechts- en staatsvorming. Deze geschiedenis is in de eerste plaats een politieke geschiedenis: ‘die Zeitwoege schäumt gänzlich durchs Politische’, zoals Bloch vaststelt.<sup>7</sup> Een volk zonder staatsvorm heeft eigenlijk geen geschiedenis (Enz 549 Anm); waar geen politiek is, daar is ook geen geschiedenis!

De staat vormt het eigenlijke werk van de wereldgeest. Omdat de staat in beginsel in de oneindigheid van de wereldgeest deelt, is hier aan de alles verslindende tijd paal en perk gesteld. Deze gedachte wordt geïllustreerd aan de overwinning van de Olympische goden op de oudere natuurgoden: ‘Besonders ausgezeichnet (onder de natuurgoden; SG) ist *Kronos*, der seine Kinder verschlingt; es ist die Herrschaft der abstrakten Zeit, worin die Gestaltungen, die hervortreten, als Naturgestalten aufgezehrt werden; . . . – Diese wilde Zeugungskraft der Natur ist gehemmt worden, und Zeus ist das Haupt der neuen Götterfamilie.’ (W 583) Zeus, de *politieke* god, heeft de tijd bedwongen: ‘Erst Zeus, der politische Gott . . . hat die Zeit dadurch bezwungen, dass er ein sittliches wissendes Werk geschaffen, den Staat hervorgebracht hat.’ (VG 177)

Geeft het niet te denken dat op het punt waar de eigenlijke geschiedenis begint, daar nl. waar het staatsgebouw wordt opgetrokken, de tijd als macht uitgeschakeld wordt verklaard? Het verrassende ligt niet zo zeer in het terugdringen van de tijd als zodanig – dit werd al in de natuurfilosofie aangekondigd – maar in het feit dat de tijd als macht van het toneel verdwijnt op het moment dat de geschiedenis haar intrede doet. Onmiddellijk rijst de vraag waaraan de geschiedenis haar dynamiek ontleent. Het antwoord blijft Hegel niet schuldig: Zeus, die de tijd binnen de grenzen van de nacht teruggewezen heeft,<sup>8</sup> is zelf met heel zijn rijk door het *principe van de gedachte* verslonden, d.w.z. door het denken dat onophoude-

<sup>6</sup> De frase ‘Die Weltgeschichte ist das Weltgericht’ stamt uit Schillers ‘Resignation’: ‘Wer dieser Blume Eine brach begehre / die andere Schwester nicht. / Geniesse wer nicht glauben kann. Die Lehre / ist ewig wie die Welt. Wer glauben kann, entbehre. / Die Weltgeschichte ist das Weltgericht.’ Wat Hegel betreft, zie B.M. Telders, ‘Die Geschichte als Gottes Gericht’, *Verhandlungen des dritten Hegelkongresses* (Rome, 1933), hrsg. v. B. Wigersma, Tübingen/Haarlem 1934, 224-234. Telders schenkt vooral aandacht aan de betekenis van ‘oordeel’ en ‘gericht’ bij Hegel.

<sup>7</sup> *Subjekt-Objekt*, 232.

<sup>8</sup> Zie de paragraaf over macht en onmacht van de tijd.

lijk naar gronden vraagt en vanuit gronden redeneert (cf VG 178). Evenmin als de Griekse godenwereld stand kon houden tegen de opkomst van deze kritische geest, bleek de polis op de duur bestand tegen de vraag naar het 'waarom?': 'Die Götter ehren, für das Vaterland sterben, war ein allgemeines Gesetz, und jeder erfüllte den allgemeinen Inhalt ohne Untersuchung. Da aber ging der Mensch in sich, fing an zu forschen, ob er sich dem Inhalt fügen wolle und müsse. Dieser erwachte Gedanke brachte den Göttern Griechenlands und der schönen Sittlichkeit den Tod. Das Denken erscheint also hier als das Prinzip des Verderbens . . .' (W 640)<sup>9</sup>

Het principe van de verandering, het 'negatieve', heeft dus twee gezichten, die kortweg kunnen worden aangeduid als 'tijd' en 'denken'. Blijft de negativiteit van de tijd in zekere zin aan de oppervlakte van het gebeuren, het denken heeft daarentegen in de eigen innerlijke vrijheid en algemeenheid een norm waaraan het zelfs de realiteit van de *staat* kan toetsen; hiermee brengt het een onrust te weeg die veel dieper reikt dan de onrust van de tijd: 'Die Zeit ist das Negative im Sinnlichen; der Gedanke ist dieselbe Negativität, aber die innerste, die unendliche Form selbst, in welche daher alles Seiende überhaupt aufgelöst wird . . .' (VG 178)

Deze onrust van het denken, met haar faustische trekken, wordt a.h.w. in de gang van de wereldgeest geprojecteerd. Bijzonder plastisch wordt de subversiviteit van de wereldgeest verbeeld door de mol die onder het oppervlak van de geschiedenis gangen naar het licht graaft, een vergelijking welke Hegel op meerdere plaatsen trekt.<sup>10</sup> Wat aan de oppervlakte komt en in de tijd treedt, zijn niet meer dan de uiterlijke tekenen van de onvermoeibare arbeid van deze *Maulwurf sous terre*;<sup>11</sup> met Lassons woorden: 'Er treibt sich in rastlosem Wechsel von Werden und Vergehen umher und ist in seiner unermüdlichen Negativität dem alles aufwühlenden und nichts unbewegt lassenden Maulwurfe zu vergleichen, der selbst nur unterirdisch tätig ist, aber ein Gebilde nach dem anderen an die Oberfläche schickt.'<sup>12</sup>

### *De verborgen roos*

In het voorafgaande hoofdstuk werd gewezen op de belangrijke wending die zich vanaf de tweede helft van de 18e eeuw in de theodicee voordeed. Nu zal worden nagegaan welke vorm de theodicee in Hegels geschiedfilosofie verkrijgt.

<sup>9</sup> Het gedeelte dat handelt over 'Das Verderben der griechischen Sittlichkeit' is hier in zijn geheel van belang (W 638-647).

<sup>10</sup> De belangrijkste plaatsen zijn: SW 19 685, 691. Het beeld heeft Hegel aan Shakespeare ontleend; in act 1, scène 5 roept Hamlet tot zijn vaders geest: 'well said, old mole! canst work i' the earth so fast? O worthy pioneer!'

<sup>11</sup> Blochs uitdrukking (*Subjekt-Objekt*, 474).

<sup>12</sup> *Hegel als Geschichtsphilosoph*, 84.

Met de staat komt de rede in de geschiedenis, aanvankelijk (naar zoëven bleek) op een nog onvolkomen wijze, later – in de Germaanse wereld – in voltooide zin. Heel de *Weltgeschichte*, in de uitgave van Lasson-Hoffmeister 938 pagina's, kan worden gezien als een gigantische poging tot rechtvaardiging van de wereldgeschiedenis. Hier wil Hegel het bewijs leveren dat de vestiging van de redelijke staat de vervulling is van hetgeen de geschiedenis vanaf het begin en door al de eeuwen heen ten diepste heeft bewogen.

Al dadelijk valt op dat dit bewijs op een cirkelredenering berust. De speculatieve filosofie (slechts zij!) zou in stringente zin kunnen aantonen dat de gang van de wereldgeschiedenis redelijk en noodzakelijk is geweest (VG 30m); anderzijds wordt de indruk gewekt dat dit bewijs alleen overtuigingskracht bezit voor degene die het geloof in de heerschappij van de rede meebrengt (VG 30, 87). Hier geldt het adagium: 'Wer die Welt vernünftig ansieht, den sieht sie auch vernünftig an; beides ist in Wechselbestimmung.' (VG 31m),

In wezen is deze zienswijze minder ongerijmd dan zij schijnt. Om de voortgang van de wereldgeest, zijn onweerstaanbare, maar haast onmerkbaar beweging,<sup>13</sup> te onderkennen, is het nodig door de korst van de geschiedenis heen te stoten. Het oog ziet slechts het voorhandene en neemt niets waar dan een wisseling van lotgevallen, van betere en slechtere tijden enz. *Maar het ware ligt dieper*: 'Das Wahrfafte liegt nicht auf der sinnlichen Oberfläche . . .' (VG 31m). Waarneming, voorstelling en verstand blijven staan bij wat zich aan de oppervlakte voordoet: het spel van de hartstochten, het bedrog, het leed; de vooruitgang echter voltrekt zich niet op dit vlak, maar dieper, in de substantie van de geschiedenis. Daarom is het nodig *door de oppervlakte heen te zien*: 'Erkennt man die Substanz, so muss man durch die Oberfläche hindurchsehen. Menschen werden immer lasterhaft, verderbt sein; das ist nicht die Idee.' (SW 18 275) Achter het schijnbaar zinloze gebeuren op de voorgrond schijnt, voor wie het zien kan, de zon van de rede. Hier geldt de spreuk *gelijk kent gelijk*. Slechts het oog van de rede dringt achter het 'Lärmen dieser lauten Oberfläche' (VG 36) door tot de substantiële redelijkheid; men moet 'das Bewusstsein der Vernunft mitbringen, keine physischen Augen, keinen endlichen Verstand, sondern das Auge des Begriffs, der Vernunft, das die Oberfläche durchdringt und sich durch die Mannigfaltigkeit des bunten Gewühls der Begebenheiten hindurchdringt.' (VG 32)

Bij oppervlakkige beschouwing is de geschiedenis niet veel meer dan een slachtbank waarop het geluk van de volkeren, de wijsheid van de staten en de deugd van de individuen wordt geofferd (VG 80); *maar de rede weet achter het kruis van dit lijden de verborgen roos*. De individuen en volkeren staan in dienst van de voorzienigheid en volbrengen, *volens* vo-

<sup>13</sup> Zie de brief aan Niethammer van 5 juli 1816: '... dies Wesen schreitet wie eine . . . festgeschlossene Phalanx unwiderstehlich und mit so unmerklicher Bewegung, als die Sonne schreitet, vorwärts, durch dick und dünne . . .'



*lens*, het plan Gods (cf. VG 77). Alleen in dit licht verdwijnt de schijn, 'als ob die Welt ein verrücktes, törichtes Geschehen sei'. (VG 80m)

In de *Vernunft in der Geschichte* blijft het veelal bij postulaten, maar de overige delen van de *Weltgeschichte* geven tal van concretisering; de leidende gedachte is dat de 'voorzienigheid' het lijden, het ongeluk, de bijzondere oogmerken en de onbewuste wil van de volkeren ingeschakeld heeft bij de vestiging van het rede-rijk.<sup>14</sup>

Nader onderzoek van de argumentatie waarmee deze theodicee wordt geschraagd, leidt tot een interessante conclusie. Het blijkt nl. niet mogelijk de gebruikte argumenten tot één grondvorm te herleiden. Twee vormen laten zich onderscheiden.

(1) In de 'voorzienigheids'-gedachte ligt besloten dat het 'negatieve' (dat in deze context zowel het kwaad, het lijden, als het empirische en toevallige omvat!) voor een positief doel wordt gebruikt. Het 'affirmatieve' staat, zo gezien, niet naast het negatieve, maar verwerkelijkt zich in en door het negatieve (cf. VG 48). Beerling heeft dit argument treffend getypeerd als de *blessing in disguise*-gedachte.<sup>15</sup> De meest bekende uitwerking hiervan vormt de leer van de *list der rede*: de rede die de zelfzuchtige hartstochten van de grote wereldhistorische individuen (Alexander, Caesar, Napoleon) voor zich laat werken.

(2) In de richting van een *uitschakeling*, i.p.v. een inschakeling, wijst daarentegen het fundamentele onderscheid van de substantiële redelijkheid tegenover het amorf gebeuren aan de oppervlakte. De wijsgerige beschouwing heeft geen ander doel dan het toevallige te *verwijderen* ('Die philosophische Betrachtung hat keine andere Absicht, als das Zufällige zu entfernen.'; VG 29); bij de krenking van afzonderlijke individuen kan de rede niet blijven bestaan (VG 48); op het empirisch bijzondere komt het hier überhaupt niet aan (cf. VG 76). Met het oog op deze, min of meer klassieke plaatsen stelt Ivan Soll zeer terecht: 'An diesen Stellen scheint er die individuellen Leiden und besonderen Schlechtigkeiten nicht als Mittel der Freiheit zu rechtfertigen, sondern als 'zufällig', 'unwesentlich', 'emprisch' oder 'subjektiv' einfach ausser Betracht zu stellen.'<sup>16</sup>

Er is één punt waar beide argumenten samenkomen. Enerzijds wordt in de geschiedenis het onwezenlijke ter verwerkelijking van het wezenlijke ingeschakeld (cf. (1)), anderzijds maakt de geschiedenis zelf deze vermenigving ongedaan: in haar wereldgericht voltrekt zich de scheiding van het essentiële en het accidentele.<sup>17</sup> Maar in deze beweging door het oordeel heen, die goeddeels samenvalt met de eerder behandelde dialectiek van

<sup>14</sup> Zie bijv. W 757: 'In dieser Bewegung ist es, das die Vorsehung im eigentlichen Sinne regiert, indem sie aus Unglück, Leiden, aus partikulären Zwecken und dem unbewussten Willen der Völker ihren absoluten Zweck und ihre Ehre vollführt.'

<sup>15</sup> *De list der rede in de geschiedenisfilosofie van Hegel*, Arnhem 1959, 41 e.v.

<sup>16</sup> 'Hegels Rechtfertigung der Geschichte', *Hegel-Jahrbuch* 1968-69, 85.

de volksgeesten, zijn uitsluitend de volkeren en de grote individuen begrepen. De discrepantie tussen de beide grondvormen van argumentatie wordt dan ook slechts ten dele ongedaan gemaakt.

Buiten de rechtvaardiging van de geschiedenis valt het leven aan de oppervlakte, dat wel zijn 'ups' and 'downs', maar geen werkelijke ontwikkeling kent. Voor dit aspect van het leven biedt Hegels filosofie geen ander perspectief dan het *Ripeness is all*: het komt er op aan het eigen kruis *zonder hoop of vrees* op te nemen.<sup>18</sup> Hegel, schrijft diens leerling Rosenkranz, 'liebte am Kreuz die Rose. Der Katzenjammer des Lebens, wie er dessen Verdrüsslichkeiten, denen Niemand entgeht, zu nennen pflegte, galt ihm nicht als das rechte Leben.'<sup>19</sup>

Ofschoon de alledaagse realiteit buiten de eigenlijke theodicee valt, is de onwezenlijkheid van deze 'buitenkant' de vooronderstelling waarmee de rechtvaardiging van de geschiedenis staat of valt. De these dat de geschiedenis onder de heerschappij van de rede staat, veronderstelt dat slechts aan het redelijke *werkelijkheid* in nadrukkelijke zin toekomt.<sup>20</sup> Slechts de roos is werkelijk; het kruis is in vergelijking hiermee een schijn, een onvolkomenheid. De nihilist, die door Rosenkranz ten tonele wordt gevoerd, heeft dit aspect miskend: 'Was hilft uns', legt Rosenkranz hem in de mond, 'die zunächst imposante Architektur des Hegel'schen Systems, wenn wir darin alle Qual unseres Daseins, Krankheit, Tod, Krieg u.s.w. als vernünftige Wirklichkeit anerkennen sollen?'<sup>21</sup>

Inmiddels is duidelijk geworden dat het *kruis*, d.w.z. al hetgeen niet conform de redelijkheid is, tot een *onwerkelijkheid*, een schijn wordt gedegradeerd. Anderzijds blijkt deze schijn dermate hardnekkig dat de *roos verborgen* en de filosofie *gnosis* van het verborgene blijft! Valt van hieruit niet een nieuw licht op de 'verborgenheid' van de wereldgeest? In de vorige paragraaf werd deze onderaardse werkzaamheid in verband gebracht met het onrustige woelen van het denken – heeft niet ook deze verhulling iets 'schicksalhafts', iets onvrijwilligs?<sup>22</sup>

<sup>17</sup> Vgl. Rosenzweig: 'Weil die Weltgeschichte Weltgerichtet sein soll, so muss das anscheinende Chaos, die ganze 'bunte Wirklichkeit', in Wahrheit Kosmos sein.' (*Hegel und der Staat*, II 176)

<sup>18</sup> 'Men must endure / Their going hence, even as their coming hither: / Ripeness is all.' (*King Lear*, V 2)

<sup>19</sup> *Hegel als deutscher Nationalphilosoph*, 307. Vgl. Walter Kaufmann: 'Human misery was perfectly obvious to him.' Kaufmann somt op: zijn meest intieme vriend, Hölderlin, geestesziek en jarenlang stom voortvegeterend, zijn enige zuster op de rand van de krankzinnigheid en diep hulpbehoeftig, zijn enige broer in één van de napoleontische oorlogen omgekomen, zijn moeder gestorven toen hij nauwelijks dertien jaar oud was. Maar: 'It did not seem manly to Hegel to dwell on that aspect of life. But it was never far from the surface and found expression in, for example, his writings and lectures on tragedy and his immense admiration for Sophocles and Shakespeare.' (*Hegel: A Reinterpretation*, New York 1966, 252 e.v.)

<sup>20</sup> Zie de eerste paragrafen van het hoofdstuk over de tijd van de geschiedenis.

<sup>21</sup> *Hegel als deutscher Nationalphilosoph*, XXI.

<sup>22</sup> Zie het hoofdstuk over de tijd van de geschiedenis.

## VIJFDE HOOFDSTUK

### DE MACHT VAN DE GESCHIEDENIS

#### *Historisme bij Hegel*

Hegel heeft binnen zijn systeem aan de wereldgeschiedenis een scherp omliggende plaats gegeven. Zowel in de *Philosophie des Rechts* als in de *Enzyklopädie* wordt zij binnen de staatsleer aan de orde gesteld, in beide gevallen als het laatste onderdeel van de trits 'inneres Staatsrecht', 'äusseres Staatsrecht', 'Weltgeschichte'. Deze indeling is hoogst significant! Hieruit blijkt nl. dat Hegel de wereldgeschiedenis als het sluitstuk van het externe staatsrecht beschouwt en haar de plaats toekent *die normaliter aan het volkerenrecht toekomt!* Er bestaat, in deze visie, geen hoger recht dan het recht van de wereldgeest (PhR 33, 30). De wereldgeest is de scheidsrechter tussen de volkeren (PhR 339 Zus), een andere praetor is er niet (PhR 333).

Zolang een bepaald volk als drager van een te verwerkelijken fase in de ontwikkeling van de wereldgeest optreedt, bezit het een 'absoluut recht' tegenover de overige volkeren; ten overstaan van het 'heersende volk' – in iedere wereldhistorische periode verdient slechts één volk deze titel – zijn de andere rechteloos (cf. PhR 347, Enz 550).

In dit raam past niet alleen een geringschatting van de volkenrechtelijke beginselen en van Kants ideaal van een eeuwige vrede (cf. PhR 333), maar ook een onverhulde rechtvaardiging van de oorlog. 'Eine Welt ohne die Möglichkeit des Schmerzes', schrijft Rosenkranz in 1870, 'wäre ihm fade erschienen. Er war eine zum Heroischen geneigte Natur, die daher auch den Krieg als vernünftig gerechtfertigt wissen wollte...'<sup>1</sup> Nog minder heeft Lasson, de 'Pastor an St. Bartholomäus', het onheilspellende karakter van deze conceptie doorzien; naar zijn overtuiging leert de ervaring 'dass in dem Wettkampfe der Geschichte das in sich gesündere, nach seiner geistigen Substanz gediegenere – nicht etwa das gebildetere – Volk immer die Führung hat...' Stelt men zich eenmaal op dit standpunt, dan moet de conclusie wel zijn: '...dass die

<sup>1</sup> *Hegel als deutscher Nationalphilosoph*, XIV.

äussere Macht stets das Korrelat der inneren Tüchtigkeit ist und also Macht und Recht in der Weltgeschichte identisch sind.<sup>2</sup>

Terecht hebben Marcuse, Kaufmann, Avineri e.a. stelling genomen tegen een te gemakkelijke identificatie van Hegels opvattingen met de uiterst bedenkelijke machtsideologie die men voor de 2e wereldoorlog in de kring van de rechts-hegelianen aantrof.<sup>3</sup> Anderzijds gaat het niet aan iedere continuïteit te loochenen of te verzwijgen. Met het oog op dit laatste verdient vermelding hetgeen Ottmann onlangs naar voren heeft gebracht.<sup>4</sup> Tegenover de tendens van de nieuwere liberaal-democratische 'Hegelaneignung' om de identificatie van 'recht' en 'macht' buiten beschouwing te laten, heeft hij er met nadruk op gewezen dat Hegels leer inzake de externe soevereiniteit van de staat niet slechts de feitelijke onvermijdelijkheid van de oorlog constateert, maar ook de oorlog als een zedelijke loutering van de burger prijst, het volkerenrecht als een zinloos instituut afdoet en hiervoor, op historistische wijze, het wereldgericht van de wereldgeschiedenis in de plaats stelt.<sup>5</sup>

Hier rijst inderdaad de demon van het *historisme*<sup>6</sup> voor ons op. Het

<sup>2</sup> *Hegel als Geschichtsphilosoph*, 79. Interessant is in dit verband de discussie die op 18 april 1931 binnen de Vereeniging voor Wijsbegeerte des rechts plaatsvond, n.a.v. een referaat van de hegeliaan B.M. Telders over de 'Zin der politiek'. Hierbij waarschuwde H. Dooyeweerd: 'Het zal m.i. dan spoedig blijken, dat het beroep op de historische ontwikkeling slechts een appèl op de naakte machts- en Realpolitik zal beteekenen.' (*Handelingen van de Vereeniging voor Wijsbegeerte des rechts*, XVII, 2e gedeelte, 18 april 1931, overdruk uit *Mensch en Maatschappij*, juli 1931, 20. Zie ook de profetische waarschuwingen van K. Schilder in 'Geen Duimbreed!' *Een synodaal besluit inzake 't lidmaatschap van N.S.B. en C.D.U.*, Kampen, 2e druk, z.j. (1936). In verband met ons onderwerp is vooral de 6e paragraaf van belang, 'Hegeliaanse evolutie-gedachten in Brochure III', 31-37.

<sup>3</sup> H. Marcuse, *Reason and Revolution. Hegel and the Rise of Social Theory*, London 1969, vooral 414, 418 e.v.; W. Kaufmann, 'The Hegel Myth and Its Method', *Philosophical Review* 70 (1951) 459-486; zie ook het door Kaufmann geredigeerde *Hegel's Political Philosophy*, New York 1970; voorts: S. Avineri, *Hegel's Theory of the Modern State*, vooral 115-131, 194-207.

<sup>4</sup> In een bespreking van Hubert Kiesewetter, *Von Hegel zu Hitler. Eine Analyse der Hegelschen Machtstaatsideologie und der politischen Wirkungsgeschichte des Rechts-hegelianismus*, Hamburg 1974; deze recensie verscheen in *Phil. Jahrbuch* 82 (1975) 227-234.

<sup>5</sup> O.c., 232. De belangrijkste teksten van Hegel over de oorlog vindt men bij Avineri, o.c., 194-207, en bij D.P. Verene, 'Hegel's account of war', in: Z.A. Pelczynski (ed.), *Hegel's Political Philosophy*, Cambridge 1971, 168-180. Zie voorts ons volgende hoofdstuk over 'geschiedenis als waarheidsvoltrekking'.

<sup>6</sup> Van Dale's *Groot Woordenboek van de Nederlandse taal*, Den Haag 1970, vermeldt onder 'historisme' twee betekenissen: '1. Geschiedkundige wereldbeschouwing, de opvatting dat alles te verklaren is uit historische ontwikkeling en dat er dus geen blijvende waarden zijn . . . ; - 2. geschiedbeschouwing waarin het concrete en individuele de meeste aandacht krijgen.' In navolging van Löwith (e.a.) gebruik ik hier 'historisme' in een andere zin, nl. in de betekenis van een rechtvaardigen van het historisch sterkere, een toekennen van normerende macht aan de geschiedenis (vgl. Löwith, *Von Hegel zu Nietzsche*, Fischer-Verlag, 1969, 237-240).

volk dat de 'wedstrijd van de geschiedenis' (Lasson) met succes doorstaat, is *eo ipso* als redelijk gerechtvaardigd. Omgekeerd bewijst hetgeen ophoudt te bestaan door de rede verlaten te zijn. Het werkelijke is het redelijke en behoeft geen nadere legitimatie! In een bepaalde 'Zusatz' wordt herinnerd aan de uitspraak van Napoleon: 'De Franse republiek heeft geen erkenning nodig, zomin als de zon erkenning behoeft', waaraan toegevoegd wordt: '... so liegt in diesen Worten weiter nichts als eben die Stärke der Existenz, die schon die Gewähr der Anerkennung mit sich führt, ohne dass sie ausgesprochen wurde.' (PhR 331 Zusatz)

Löwith heeft deze opvatting terecht gehekeld als een ideologie van het succes; zijns inziens is Hegel als geschiedfilosoof slechts geïnteresseerd in 'was einen Namen und weitreichende Folgen hat, aber nicht, was namenlos und folgenlos ist. Wie schon jede pragmatische Geschichtsschreibung ist auch die Geschichtsphilosophie, ob sie es weiss und will oder nicht, *Erfolgsgeschichte*, und der Erfolg spricht immer für sich selbst.'<sup>7</sup> Hetzelfde protest heeft trouwens vroeger al geklonken, bijv. bij Nietzsche en bij Theodor Lessing. In zijn *Vom Nutzen und Nachteil der Historie* heeft Nietzsche Hegel verweten de bewondering voor de *macht van de geschiedenis* in het Duitse volk te hebben geplant – een bewondering die, zoals Nietzsche stelt, 'praktisch alle Augenblicke in nackte Bewunderung des Erfolges umschlägt und zum Götzendienste des Tatsächlichen führt...'<sup>8</sup> In dit licht beschouwd, is de beroemde stelling dat het werkelijke redelijk is (PhR p 14), in wezen niets dan een *bevestiging-achteraf* van het 'oordeel' dat in het 'wereldgericht' wordt geveld. Uit het gepassioneerde verzet tegen deze *logificatio post festum* van het feitelijk succesvolle is Lessings *Geschichte als Sinngebung des Sinnlosen* (1919) geboren.<sup>9</sup>

Eén vraag dringt zich nu in het bijzonder op: wat onderscheidt het recht van het wereldgericht van het recht van de sterkste, of zo men wil: van het recht van de natuur? Mondt de geschiedenis, die in het teken van de bevrijding uit de natuurtoestand staat (het *exeundum est e statu naturae!*), niet uit in een nieuwe natuurtoestand? Luisteren wij een moment naar Riedel. 'Die Geschichte, die Hegel am Ende der Rechtsphilosophie einführt, ist die Wirklichkeit jener Idee des Naturzustandes, welche die Naturrechtslehre von Hobbes bis Rousseau an den Anfang ihrer Systeme

<sup>7</sup> 'Philosophische Weltgeschichte?', 14. Dit historisme vormde de 'populaire kern van Hegels speculatie' en heeft *samen met Darwins ontwikkelingsleer* tot en met de 2e wereldoorlog als de 'Ersatz'-religie bij uitstek gefungeerd (*Von Hegel zu Nietzsche*, 237-239).

<sup>8</sup> *Vom Nutzen und Nachteil der Historie*, Friedrich Nietzsche Werke, München/Darmstadt 1966, Band I, 263.

<sup>9</sup> Zie ook zijn autobiografie *Einmal und nie wieder*, 2e druk, Gütersloh z.j., vooral 202-209. Lessing werd in 1933 door een agent van de SD vermoord.

setzt. ...Dieser Naturzustand ist ein wirklicher und kein fiktiver Zustand . . .'<sup>10</sup>

### *Geschiedenis als waarheidsvoltrekking*

In het boven geschetste beeld schijnt Hegels scherpe uitval tegen Von Hallers *Restauration der Staatswissenschaft* niet te passen. Hij keert zich met name tegen de stelling dat zoals in de natuur het machtige het zwakke verdringt, zo ook onder de mensen – zij het in veredelde vorm – *dezelfde* wet terugkeert, in deze zin nl. dat overeenkomstig de eeuwige, onveranderlijke ordening Gods het machtige heerst, moet heersen en steeds zal heersen. Men ziet, aldus Hegel, in welke zin hier *macht* bedoeld is: 'nicht die Macht des Gerechten und Sittlichen, sondern die zufällige Naturgewalt' (PhR 258 noot). Zijn verontwaardiging laat zich aflezen aan uitdrukkingen als 'Unmut', 'völliger Mangel an Gedanken', 'bitterste Hass gegen alle Gesetze' en 'unglaubliche Krudität' (l.c.). Zo mogelijk nog feller is de aanval op Fries (PhR p 8-14). Fries die, evenals de theoloog De Wette, vanwege zijn radikaal nationalistische opstelling binnen de kringen van de 'Burschenschaften' grote populariteit genoot, wordt er van beschuldigd de rijke structuur van de staat en de architectuur van deze redelijkheid in de brij van hart, vriendschap en enthousiasme te willen oplossen.<sup>11</sup>

Deze globale aanduiding van Hegels polemieken met enkele van zijn tijdgenoten moge volstaan om duidelijk te maken dat de boven gesignaleerde gelijkstelling van 'recht' en 'macht' scherp dient te worden onderscheiden van het irrationalisme dat in het begin van zijn Berlijnse periode hoogtij vierde.<sup>12</sup> We hebben hier te doen met een historisme *sui generis*, een hyper-rationalistisch historisme, dat gedragen wordt door de overtuiging dat de geschiedenis slechts macht heeft krachtens haar redelijkheid.

De geschiedenis is waarheidsvoltrekking. In het wereldgericht wordt openbaar dat het eindige het op zichzelf onware, het geheel onzelfstandige is. Opnieuw valt de nadruk op de immanentie van de vergankelijkheid. Hegel verzet zich tegen de neiging de vernietiging van het edele, schone en aantrekkelijke aan externe oorzaken toe te schrijven: 'Alle jene Zwecke,

<sup>10</sup> 'Die dialektische Begründung der Notwendigkeit des Fortschritts in Hegels Geschichtsphilosophie', *Hegel-Jahrbuch* 1968-69, 104.

<sup>11</sup> PhR p 9; zie ook de buitengewoon interessante schets van Ilting: 'Die "Rechtsphilosophie" von 1820 und Hegels Vorlesungen über Rechtsphilosophie', in *Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Vorlesungen über Rechtsphilosophie 1818-1831*, Edition und Kommentar in sechs Bänden von Karl-Heinz Ilting, Stuttgart-Bad Cannstatt, Band I, 1973, 25-126, vooral 58-77.

<sup>12</sup> Zie behalve de hier boven genoemde schets van Ilting: Avineri, *Hegel's Theory of the Modern State*, 115-131; Arsen Gulyga, *Georg Wilhelm Friedrich Hegel*, Leipzig 1974, 173-195.

so sehr sie uns interessieren, müssen wir als endliche, untergeordnete ansehen und ihrer Endlichkeit die Zerstörung zuschreiben.' (BG 170) Weliswaar kan het eindige, vanwege de geboorneerdheid die het eigen is, zijn vereindiging slechts als *geweld* ondergaan (vgl Phän 69, WL II 425), maar in wezen gebeurt hier niets ongerijmds: deze opheffing is, dialectisch gezien, zelf-opheffing.

In dit licht moet ook de rechtvaardiging van de oorlog worden geplaatst. De oorlog is de toestand waarin ernst wordt gemaakt met de ijdelheid van de tijdelijke goederen en dingen, de ijdelheid 'die sonst eine erbauliche Redensart zu sein pflegt' (PhR 324).<sup>13</sup> De oorlog wordt als een specifieke verschijning van de negativiteit gerechtvaardigd. In dit opzicht is er veel voor Avineri's voorzichtige apologie te zeggen: het gaat Hegel in de oorlog inderdaad niet primair om vergroting van macht en territorium, maar om de onthulling van de waarheid omtrent de eindigheid, 'the bringing out of the relativity of human existence', en – vervolgt Avineri – welke bedenkingen men ook tegen deze theorie mag koesteren, 'it remains basically different from anything even vaguely resembling modern totalitarian justifications – and glorifications – of war.'<sup>14</sup>

In feite is hier niets naar voren gekomen dat niet reeds bij de bespreking van de tijd, dan wel bij de latere behandeling van de dialectiek der volksgeesten, werd aangeduid. Achter de schijn van brute macht voltrekt zich de immanente gerechtigheid. De crux ligt in deze formule: 'Was von der Natur des Zufälligen ist, dem widerfährt das Zufällige...' (PhR 324). De geschiedenis kan zich slechts sterk maken via de eindigheid van het leven zelf; evenmin als aan de tijd komt aan haar macht zelfstandigheid toe!

Van hieruit heeft Hermann Schmitz een volgende stap gedaan door teponeren dat Hegel eigenlijk aan de wereldgeest, of sterker nog: aan de 'goddelijke idee', geen transcendentie heeft willen toekennen. De macht van deze 'instanties' zou niets zijn dan de keerzijde van de eigen onmacht

<sup>13</sup> Zie ook de scherp ironische opmerking over de vrijblijvende kanselwijsheid: 'Man hört so viel auf den Kanzeln von der Unsicherheit, Eitelkeit und Unstetigkeit zeitlicher Dinge sprechen, aber jeder denkt dabei, so gerührt er auch ist, ich werde doch das Meinige behalten. Kommt nun aber diese Unsicherheit in Form von Husaren mit blanken Säbeln wirklich zur Sprache und ist es Ernst damit, dann wendet sich jene gerührte Erbaulichkeit, die Alles vorhergesagte, dazu, Flüche über die Eroberer auszusprechen.' (PhR 324 Zus.) Vgl de toevoeging van Kuno Fischer: 'Treffend gesagt und erlebt! Viele Jahre vorher hatte Hegel die Bekanntschaft der 'blanken Säbel' gemacht und sein Bischen Habe durch Plünderung völlig verloren, aber er hatte dem Eroberer nicht geflucht, sondern einem Freund geschrieben: "Ich habe die Weltseele reiten sehen".' (geciteerd bij Bolland, *Georg Wilhelm Friedrich Hegel's Grundlinien der Philosophie des Rechts*, mit einer Einleitung herausgegeben von G.J.P.J. Bolland, Leiden 1902, XCII e.v.)

<sup>14</sup> O.c., 198. In de laatst geciteerde uitspraak stelt Averini m.i. de zaken al te onschuldig voor.

en broosheid van het eindige; de beweging van de geschiedenis zou geen andere drijfveer hebben dan de onhoudbaarheid van het eindige!<sup>15</sup>

Vanuit hetzelfde uitgangspunt heeft Liebrucks (als reactie op het Hegel-boek van Theodor Litt) een apologie van de wereldgeest-theorie ondernomen. Het Leitmotiv van zijn essay is dat de mens in de geschiedenis slechts dat overkomt wat hij zelf is.<sup>16</sup> Dat Hegel de mens niet voor het aangezicht Gods, maar tegenover een onverbiddelijke noodzakelijkheid plaatst, heeft volgens Liebrucks goede redenen: z.i. geldt 'dass die Verborgenheit des Logos in der durchaus freigewählten Selbstbornierung der jeweiligen Stufe liegt, die ihr dann allerdings als von aussen geschickt erscheint.'<sup>17</sup> Het subject met de eigen geboorneerdheid geconfronteerd . . . : naar zijn overtuiging ligt in deze evenredigheid een geheime pedagogie besloten. Het absolute zou zich van dit middel bedienen om de volkeren en individuen tot rede te brengen!<sup>18</sup> De wereldgeest, de 'ungeheuere deus absconditus der Geschichte', is volgens deze interpretatie het incognito van de 'geopenbaarde God der Liefde'<sup>19</sup>, en het inferno van de wereldgeschiedenis – juist zoals bij Dante, 'de christelijkste van alle dichters' – een schepping van deze goddelijke liefde!<sup>20</sup>

#### *Individu en geschiedenis*

De interpretaties van Schmitz en van Liebrucks, die zojuist werden geïntroduceerd, richten zich in de grond van de zaak tegen één en hetzelfde argument: het verwijt dat in Hegels visie het individu niet tot zijn recht kan komen. Deze kritiek, waaraan zulke illustere namen verbonden zijn als Ranke, Stahl, Kierkegaard en Haym, werd in onze tijd o.m. door Litt weer opgenomen. Signaleert Litt een ' "Entmündigung" van het persoonlijke leven, die de mensen tot marionetten in de hand van de wereldgeest degradeert',<sup>21</sup> Liebrucks stelt hier tegenover: 'Die Entwürdigung des Menschen würde darin bestehen, dass der Mensch nach seinen abstrakten individuellen Zwecken handeln könnte, ohne dass ihm die dementsprechende Wirklichkeit zuteil würde.'<sup>22</sup> Schmitz beschouwt Hegel als een door en door realistisch denker die als weinigen voor en na hem oog gehad heeft voor de bedreiging waaraan de individualiteit blootstaat; weliswaar wordt bij Hegel de betekenis van het individuele ingeperkt door het

<sup>15</sup> Recensie van Manfred Riedel, *Theorie und Praxis im Denken Hegels*, Stuttgart 1965, in: *Archiv für Begriffsgeschichte* Band 10 (1966) 368.

<sup>16</sup> 'Zur Theorie des Weltgeistes in Theodor Litts Hegelbuch', *Kant-Studien* 46 (1954-55) 236.

<sup>17</sup> O.c., 237.

<sup>18</sup> O.c., 262.

<sup>19</sup> O.c., 252.

<sup>20</sup> O.c., 262.

<sup>21</sup> *Hegel. Versuch einer kritischen Erneuerung*, Heidelberg 2<sup>e</sup> 1961 (1<sup>e</sup> druk 1953), 146.

<sup>22</sup> Bruno Liebrucks, o.c., 264.



gewicht van de boven-individuele machten, maar, stelt Schmitz met nadruk, het is een groot misverstand op grond hiervan te concluderen tot een onverschilligheid jegens het individuele: 'Gerade weil das Erlebnis der Bedrohung bei ihm so tief ist, bleibt er besonders energisch bestrebt, Bestand und Bedeutung des Individuellen denkend zu verbürgen, soweit es ihm möglich scheint.'<sup>23</sup>

Opnieuw is onzerzijds een belangrijke restrictie op zijn plaats: slechts enkele facetten van de verhouding van het algemene en het individuele kunnen in deze paragraaf worden belicht. In eerste instantie komt het er vooral op aan te weten hoe Hegel de in de wereldlogos of -geest geïncorporeerde algemeenheid onderscheidt van de natuurlijke algemeenheid.

Wat heeft de wereldgeest, de 'wirkende Gattung in der Weltgeschichte' (PhR 259 Zusatz), voor op de 'Naturgattung'? In de eerste plaats is er de *verrijking*. Terwijl in de natuur de exemplaren hun 'vruchten' niet aan de soort kunnen afgeven (Hegel noemde dit de *onmacht* van de natuur<sup>24</sup>) en het leven van de soort bij gevolg binnen een monotone herhaling gevangen blijft, geeft de geschiedenis, door de dialectiek van de volksgeesten heen, wel degelijk een verrijking te zien. Hier is een *traditum*, hier wordt letterlijk over-geleverd: anders dan in de natuur, 'wo der Tod des einen ein anderes Gleiches ins Dasein ruft' (VG 73), verrijkt de volksgeest, door in het algemene element terug te keren, dit algemene met zijn specifieke principe; deze 'toegevoegde waarde' wordt vervolgens in een nieuwe, hogere gestalte geïnvesteerd, enz. enz. (vgl. VG 73).

Intussen is op Hegels standpunt de geschiedenis meer dan een losse verzameling van principes. De verrijking van het substantieel algemene gaat gepaard met de *toeëigening* van deze rijkdom. Hiermee is het tweede en belangrijkste onderscheid tot de 'Naturgattung' gegeven. De substantie moet zich als subject openbaren en hiertoe is het nodig dat het substantiële gekend en begrepen wordt. Welnu, dit laatste veronderstelt aan de subjectszijde een bewustwordingsproces parallel aan het zojuist besproken verrijkingsgebeuren; niet voor niets bepaalt Hegel de historische vooruitgang als een 'Fortschritt im Bewusstsein der Freiheit' (VG 63m), i.p.v. als een 'Fortschritt der Freiheit' zonder meer! Het individu kan niet uitsluitend *werktuig* zijn, aangezien zonder de participatie van het individuele aan het algemene, deze algemeenheid zich niet als subject, als geest, zou kunnen manifesteren. In dit licht dient men de uitspraak te verstaan dat de mensen, behalve als middel gebruikt te worden, in hun hoedanigheid van redelijke wezens aan het 'Vernunftzweck' van de geschiedenis deelhebben en in zoverre 'Selbstzwecke' zijn (VG 106m e.v.). Ten opzichte van de mens als een redelijk wezen, of scherper: als *zelfbewuste geest*, is de transcendentie van de wereldgeest uiterst relatief.

<sup>23</sup> *Hegel als Denker der Individualität*, 17.

<sup>24</sup> Cf hoofdstuk 1.

Gelet op beide kenmerken, de verrijking en de toeëigening daarvan, schijnt de in de wereldgeest gestalte krijgende algemeenheid door een oneindig kwalitatieve kloof van de natuurlijke algemeenheid gescheiden te zijn. Op dit punt dient evenwel een diep insnijdend voorbehoud te worden gemaakt. Nadere analyse brengt nl. aan het licht dat het 'meeweten' met de wereldgeest in eigenlijke zin niet aan de *handelende* individuen toekomt. Zeker, van de grote historische persoonlijkheden heet het dat zij weten wat 'aan de tijd' is (VG 97); dit inzicht in het noodzakelijke wordt hun als door een 'innerlijke openbaring' geschonken (l.c.); zij zijn 'Einsichtigen' (98) die intuïtief vatten 'wat de tijd wil' (99).<sup>25</sup> Bovendien zou kunnen worden gewezen op passages waarin vanuit het 'natuurgeweld' van de hartstochten (VG 79m) een brug naar het algemene wordt geslagen in plaats dat de argumentatie de gebruikelijke omweg via de 'list der rede' volgt. De bijna dierlijke geobsedeerdheid door één bepaalde zaak ('Es ist eine Art von Trieb, fast tierisch, dass der Mensch seine Energie so in eine Sache legt' (101)) wordt nu onmiddellijk op het algemene betrokken: deze individuen 'schijnen weliswaar slechts hun hartstochten, hun willekeur na te volgen, maar wat zij willen is het algemene, dit is hun pathos' (101).<sup>26</sup> Ondanks dit alles zoekt men hier de innerlijke verrijking en de kwaliteit van het zelfbewustzijn te vergeefs. Het weten met betrekking tot hetgeen 'aan de tijd' is, blijft praktisch, blijft op een 'buiten' betrokken; het mist de immanente dynamiek van het zelfbewuste, begrijpende weten en heeft om deze reden ook niet werkelijk deel aan de progressie. Belangwekkend is Avineri's observatie: 'Though the deeds of Napoleon represent a higher state than those of a Caesar, Napoleon's historical understanding of his own role seems to be on the same level as that of Caesar. Thus, at the core of Hegel's philosophy of history there remains a strangely static, a-historical element.'<sup>27</sup> In weerwil van de ontwikkeling van het vrijheidsbesef zijn deze agenten 'bewusstlose Werkzeuge und Glieder' (cf PhR 344), die t.z.t. worden opgeofferd en prijsgegeven (cf

<sup>25</sup> Deze tekening past verrassend goed op Lenin, zie b.v. de paragraaf over 'Der Revolutionär im Einklang mit der Zeit' in Wielenga's *Lenins Weg zur Revolution. Eine Konfrontation mit Sergej Bulgakov und Petr Struve im Interesse einer theologischen Besinnung*, München 1971, 177 e.v. Wielenga schrijft: 'Die einander überstürzenden Ereignisse des Jahres 1905 geben Lenin das beglückende Gefühl, endlich im Einklang mit der Geschichte zu leben.' (177). Ook de parallel met de 'innerlijke openbaring' ontbreekt niet, getuige bijv. het volgende: 'Es wird sich öfters zeigen, dass in seinem Verhältnis zur Geschichte, besonders in ihrer revolutionären Konzentration, ein rational nicht mehr nachprüfbares Zentrum von Lenins Leben, von seinen Visionen und Aktionen liegt.' (o.c., 189)

<sup>26</sup> Deze *plasticiteit* (W 608 e.v., 613) vinden wij in bepaalde zin wel bij Lenin, doch niet bij Stalin, die door Trotski raak werd getypeerd als de 'machinemens bij uitstek', noch bij Hitler: Hitler, zijn verheerlijking van de vastberadenheid ten spijt, is een karikatuur van het 'wereldhistorische individu'; hij 'parodierte Leidenschaft in Weinkrampf und Teppichbeissen' (Adorno, *Negative Dialektik*, 334).

<sup>27</sup> *Hegel's Theory of the Modern State*, 234.

VG 105 over Caesar, die het noodzakelijke moest volbrengen, maar zelf in deze strijd het leven liet). Het werkelijke weten dient niet te worden gezocht bij hen die aan het front van de geschiedenis staan: 'those who make history do not understand it, and those who understand it do not (and should not) make it' (Avineri);<sup>28</sup> nog meer *to the point* is het oordeel van Litt: 'Was auch das handelnde Individuum im Auge haben mag, es ist keinesfalls der Logos der Geschichte.'<sup>29</sup>

Hegel heeft de historische subjecten geen maatstaven in handen gegeven waaraan zij de zin en de richting van de geschiedenis zouden kunnen toetsen; voor hen is de geschiedenis de laatste horizon: wat werkelijk 'aan de tijd' is, laat zich eerst *post festum*, aan het feitelijke verloop van de gebeurtenissen aflezen. Niettegenstaande de scherpe kritiek op de wijze waarop Von Haller het recht in de 'toevallige' machtsconstellatie fundeerde (zie boven), opent Hegel hiermee de deur voor een rechtvaardiging-achteraf van het feitelijk succesrijke!

Hoe weinig komt er op de bodem van de wereldgeschiedenis van de participatie van het individuele aan het algemene terecht! Maurer spreekt over de wereldgeest als 'dies bewegende Prinzip, an dem alle teilhaben, die mit Bewusstsein handeln . . .',<sup>30</sup> juister is o.i. het oordeel van Adorno, dat deze geest, bij al zijn immanentie, t.o.v. de handelende individuen 'überweltlich' blijft.<sup>31</sup> Waaruit ontspringt deze 'overaccentuering van het algemene' (Litt)?<sup>32</sup> Hoe komt het dat de tegenstelling tussen het algemene enerzijds en het individuele en bijzondere anderzijds niet verdwijnt, terwijl een dergelijke tegenstelling toch strijdig is met Hegels eigen methode?<sup>33</sup> Wat is de reden dat Hegel bij de uitwerking van deze verhouding, om met Adorno te spreken, 'ver beneden het niveau van zijn eigen conceptie' blijft?<sup>34</sup> Ligt het antwoord niet besloten in de natuur van de 'theodicee'? Kan de geschiedenis onder de heerschappij van de rede worden gesteld zonder dat aan het algemene op zodanige wijze de hegemonie wordt toegekend dat, mèt het empirisch bijzondere, ook de handelende individualiteit tot een schijn verbleekt, hoe essentieel deze voor de verwerkelijking van de rede ook moge zijn?

Staat het evenredigheidsbeginsel – de confrontatie van het eindige met de eigen eindigheid – waaraan Liebrucks zoveel waarde bleek te hechten, niet ook in het teken van de triomf van het algemene? Weliswaar stelt Hegel dat in de wereld van de zedelijkheid de vergankelijkheid haar ka-

<sup>28</sup> L.c.

<sup>29</sup> Hegel, *Versuch einer kritischen Erneuerung*, 149.

<sup>30</sup> 'Endgeschichtliche Aspekte der Hegelschen Philosophie. Zur Kritik des neuen Chiasmus', *Philosophisches Jahrbuch* 76 (1968-69) 109.

<sup>31</sup> *Negative Dialektik*, 315-317.

<sup>32</sup> Hegel, *Versuch einer kritischen Erneuerung*, 146.

<sup>33</sup> Adorno: '... der seiner eigenen Methode unerträglich sein müsste.' (*Negative Dialektik*, 318)

<sup>34</sup> O.c., 316.

rakter van natuurgeweld verliest: hier wordt de noodzakelijkheid het werk van de vrijheid en evolueert de vergankelijkheid tot een 'gewolltes Vorübergehen' (PhR 324). Maar ook in deze gestalte van vrijwilligheid blijft de *opoffering* de laatste horizon van het eindige. Heeft Hannah Arendt deze 'verzoening' van noodzakelijkheid en vrijheid niet terecht getypeerd als 'perhaps the most terrible and, humanly speaking, least bearable paradox in the whole body of modern thought?'<sup>35</sup>

### *Noodzakelijkheid en vrijheid*

Ten einde de vraag naar de verhouding van noodzakelijkheid en vrijheid het nodige reliëf te geven, is het goed een ogenblik stil te staan bij Schellings *System des transzendentalen Idealismus* (1800), één van diens vroegste geschriften en tevens het geschrift waarin de idealistische geschiedsconceptie voor het eerst gestalte kreeg. Hierbij wordt gebruik gemaakt van een recent artikel van de hand van Werner Marx.<sup>36</sup>

De voornaamste opgave waarvoor de jonge Schelling zich zag gesteld, was, volgens Marx, 'orde' en 'vrijheid' als een eenheid te denken. De uitdaging was in de geschiedenis, als de 'tweede en hogere natuur', een structuur en orde aan te wijzen die de vergelijking met de natuurlijke orde zou kunnen doorstaan; anderzijds wilde Schelling ook de modern-revolutionaire vrijheidsgedachte honoreren. Om beide doeleinden te bereiken, moest de klassieke opvatting van de logos als een kosmisch-eeuwige ordeningskracht, middels een radicale historisering, op zodanige wijze worden getransformeerd dat zowel het orde-ideaal als het ideaal van de vrije, zelfbewuste subjectiviteit tot zijn recht zou kunnen komen. Het resultaat was intussen allerminst harmonieus: de transformatie van de traditionele orde-gedachte tot een *goddelijke* en tegelijk *historische* noodzakelijkheid dreigde de vrijheid illusoir te maken, terwijl omgekeerd, waar de menselijke vrijheid het primaat verkreeg, deze noodzakelijkheid in een ongeordende contingentie dreigde om te slaan.<sup>37</sup>

Schelling heeft op dit punt dus niet een bevredigende oplossing kunnen bieden. Wat betreft zijn latere werk, in het bijzonder *Ueber das Wesen der menschlichen Freiheit* (1809), dient hieraan onmiddellijk te worden toegevoegd dat hij een bepaalde spanning weloverwogen gehandhaafd heeft, teneinde nl. de menselijke vrijheid als een vrijheid *sui generis*, als een *eindige* vrijheid, te kunnen waarderen. Hier ligt het kardinale onderscheid tot Hegel, wiens systeem geen legitieme plaats laat voor een eindige vrijheid: in aansluiting op de voorafgaande paragraaf kan kortweg worden gesteld dat volgens deze visie de mens alleen vrij kan worden

<sup>35</sup> *On Revolution*, London 1963, 48.

<sup>36</sup> 'Grundbegriffe der Geschichtsauffassung bei Schelling und Habermas', *Philosophisches Jahrbuch* 81 (1974) 50-76.

<sup>37</sup> Werner Marx, o.c., 50-64, vooral 62 e.v.

door de eigen eindigheid *op te offeren*. Van een dergelijke oplossing heeft Schelling nooit willen weten!

Schijnbaar heeft Hegel door het eindige elke eigenstandigheid te onzeggen het probleem van vrijheid en noodzakelijkheid als zodanig geëlimineerd. Deze conclusie, die wij bij Werner Marx vinden,<sup>38</sup> houdt evenwel geen rekening met het volgende. In werkelijkheid heeft er geen eliminatie, doch een 'sublimatie' plaatsgevonden: de spanning keert bij Hegel op een hoger niveau onopgelost terug, nl. in de 'boezem' van de wereldgeest! Een gedetailleerde uitwerking van deze stelling valt buiten het kader van dit onderzoek; volstaan zal worden met een schets.

Wat de zijde van de noodzakelijkheid aangaat, verdient het aandacht dat de negatieve, oplossende activiteit van de wereldgeest bij voorkeur wordt beschreven met behulp van biotische analogieën: zo is er b.v. sprake van een 'drift' (o.a. VG 75), van een 'weven' (Enz 549 Anm) en van een 'graven' en 'wroeten' (het beeld van de mol!). Deze metaforen behoren zozeer tot de vaste inventaris van de geest-leer dat Nietzsche, sprekend over de ondermijning van het christendom, zonder ter plaatse naar Hegel te verwijzen, kan opmerken: '... alle Art Erdbeben hat da rütteln, alle Art Geist, die anbohrt, gräbt, nagt, feuchtet, hat da helfen müssen.'<sup>39</sup> Het gebruik van juist deze beelden verwondert niet, zij zijn immers bij uitstek geschikt om de trage, onopvallende, maar tevens onweerstaanbare voortgang van de geest aan te duiden.<sup>40</sup> Significant is vooral het ontbreken van een menselijke maat: de activiteit van de geest aan de 'binnenzijde' van de historische noodzakelijkheid is een blind voortweven (Phän 388), een *instinctmatig voortgaan*. Het belang van deze zaak wordt nog eens onderstreept door het 'Stichwort' dat Hegel kort voor zijn dood in de marge van zijn college-aantekeningen plaatste: 'Historisch – Geist hervortreiben / instinctartig, / Maulwurf –'<sup>41</sup>

<sup>38</sup> Vrijheid, zo betoogt Marx (naar ik meen *terecht*), betekent bij Hegel niet meer beslissing, keuze en wat dies meer zij, maar nog slechts vrijwillige acceptatie van het noodzakelijke. Deze vrijheid staat niet langer in spanning met de noodzakelijkheid. Hij vervolgt: 'Es ist von Interesse für unsere Problematik, darauf aufmerksam zu machen, dass Hegel das Problem des Widerspruchs von Notwendigkeit und Freiheit eigentlich nie gelöst, sondern – wie man sagen muss – "beseitigt" hat.' (o.c., 60)

<sup>39</sup> *Die fröhliche Wissenschaft*, fünftes Buch, *Friedrich Nietzsche Werke*, ed. Schlechta, Band II, 230.

<sup>40</sup> De elementen 'unwiderstehlich' en 'unmerklich' komen ook voor in de eerder reeds geciteerde passage uit de brief aan Niethammer, dd. 5 juli 1816. N.a.v. de ondergang van Napoleon schrijft Hegel o.m.: 'Ich halte mich daran, dass der Weltgeist der Zeit das Kommandowort, zu avancieren, gegeben; solchem Kommando wird pariert; dies Wesen schreitet wie eine gepanzerte, fest geschlossene Phalanx *unwiderstehlich*, und mit so *unmerklicher* Bewegung, als die Sonne schreitet, vorwärts, durch dick und dünne...' (cursief van mij, SG)

<sup>41</sup> *Vorlesungen über Rechtsphilosophie 1818-1831*, ed. Ilting, Band IV, 59, 915.

Behalve een progressie die even onopmerkelijk als onweerstaanbaar is, suggereert het beeld van de mol ook het bestaan van een *weerstand*, waarvan de overwinning de nodige inspanning vergt. Wordt echter de *vrijheid* van de geest geaccentueerd, dan is het alsof iedere weerstand tot een schijn vervluchtigt! Nu zijn het niet 'de ernst, de smart, het geduld en de arbeid van het negatieve' (Phän 20) die de aandacht trekken, maar de superioriteit van de geest die met zevenmijlslaarzen door de geschiedenis schrijdt (SW 19 685) en zich daarbij om het 'materiaal' hoegenaamd niet bekommert: '*... darauf kommt es ihm auch nicht an; er ist reich* genug für solchen Aufwand, er treibt sein Werk im Grossen; er hat Nationen und Individuen genug zu depensieren.' (Einl 62m) 'Die Furchtbarkeit der Geschichte entbehrt nicht eines gewissen göttlichen Spielcharakters', constateert Liebrucks;<sup>42</sup> het punt is echter dat het één – de ernst, de smart etc. – zich niet met het ander, het autarke spelen, verdraagt. Wat rest er van de ernst, de smart en de geduldige arbeid, elementen die de 'Vorrede' van de *Phänomenologie*, nota bene!, tegenover een lichtvaardig beroep op de idee van de 'met zichzelf spelende Liefde' stelt (20), indien in de geschiedenis de vrijheid van de geest eigenlijk nooit op het spel komt te staan? Dreigt niet als gevolg van de zelfgenoegzaamheid van deze geest 'het ganse proces, waarin het om de realisering der vrijheid te doen is, efemeer (te) worden'?'<sup>43</sup>

Tot de vrijheid van de geest behoort de 'Ueberweltlichkeit' waarvan Adorno sprak;<sup>44</sup> tijd, moeite en offers heten bepaaldheden van het tijdelijke leven, die in de sfeer van de geest niet thuis horen (Einl 62 e.v.). De eerder vermelde stelling van Schmitz dat het dialectische proces geen andere drijfveer kent dan de zelf-opheffing van het eindige, kan in dit licht bezien slechts betekenen dat de geest a.h.w. superieur toeziet hoe het eindige zichzelf te gronde richt (vgl Phän 46 over 'die List, die der Tätigkeit sich zu enthalten scheinend, zusieht, wie die Bestimmtheit und ihr konkretes Leben . . . das Verkehrte, sich selbst auflösendes . . . Tun ist.'<sup>45</sup>)

Met het laatste heeft ons onderzoek een stadium bereikt van waaruit

<sup>42</sup> 'Zur Theorie des Weltgeistes', 257.

<sup>43</sup> 'De geest, tot zichzelf terugkerende, kan evenwel niet dezelfde zijn als de geest, van zichzelf uitgaande, want dan zou het ganse proces, waarin het om realisering der vrijheid te doen is, efemeer worden.' (R.F. Beerling, *De list der rede*, 31).

<sup>44</sup> Zie het slot van de vorige paragraaf.

<sup>45</sup> De slotzin luidt voluit: '*... so ist sie* (Hegel spreekt over de wetenschap; SG) die List, die der Tätigkeit sich zu enthalten scheinend, zusieht wie die Bestimmtheit und ihr konkretes Leben darin eben, dass es seine Selbsterhaltung und besonderes Interesse zu treiben vermeint, das Verkehrte, sich selbst auflösendes und zum Moment des Ganzen machendes Tun ist.' (Vgl Phän 561) Men herkent in deze passus zonder moeite de dialectiek van de volksgeesten, de list van de rede en voorts, op de achtergrond, de 'onzichtbare hand' waarvan Adam Smith sprak. Voor de betekenis van de uitdrukking 'das Verkehrte' zie men het eerste gedeelte van ons volgende hoofdstuk.

het mogelijk is een volgend probleemveld te exploreren: de vraag naar de tijd van de geschiedenis, met daarachter het complex van vragen met betrekking tot de historisering van de logos.

## ZESDE HOOFDSTUK

### DE TIJD VAN DE GESCHIEDENIS

#### *Wezen en verschijning*

Het is uiterst zinvol om, gebruik makend van hetgeen het vorige hoofdstuk opleverde, de tijd van de geschiedenis vanuit twee verschillende gezichtspunten te benaderen, nl. resp. vanuit de immanent-noodzakelijke, 'ondergrondse' gang van de geest en vanuit het vrijheidsaspect. Aanvankelijk zal het eerstgenoemde gezichtspunt prevaleren, in de latere paragrafen het tweede, terwijl in de slotparagrafen naar een synthese zal worden gezocht.

Allereerst interesseert ons de vraag naar de verhouding van hetgeen zich aan de 'binnenkant' afspeelt, waar de geest 'knaagt' en 'wroet', tot hetgeen aan de oppervlakte van de tijd verschijnt. Met een legitieme vereenvoudiging kan hetzelfde kortweg worden geformuleerd als de vraag naar de verhouding van 'wezen' en 'verschijning'. Een vingerwijzing in welke richting het antwoord mogelijk gezocht dient te worden, geeft Liebrucks. Liebrucks tracht vanuit de *Wissenschaft der Logik* de plaats van de geschiedenis te bepalen. Naar zijn oordeel correspondeert binnen Hegels systeem de geschiedenis met de logica van het *wezen*, die in het tweede boek van de *Logik* wordt behandeld, wèl te onderscheiden van de logica van het *begrip*, d.w.z. van de zelfmanifestatie van het wezen als het absolute subject, die eerst in het derde boek aan de orde komt. Zo gezien, is de geschiedenis dus niet de plaats van de hoogste zelfopenbaring van het 'goddelijke'; de wereldgeest is het incognito van de absolute geest, het 'schijnen' van de geest 'in de verborgenheid van de geschiedenis'.<sup>1</sup> Deze conclusie werd in het voorafgaande reeds besproken; nu zal slechts de gedachte als zodanig van een correspondentie met de logica van het wezen worden vastgehouden.

Van het tweede boek (WL II 3-205) is in dit verband vooral het hoofd-

<sup>1</sup> Bruno Liebrucks, 'Zur Theorie des Weltgeistes', 261. Wat de genoemde 'correspondentie' betreft, zie: o.c., 252-257. Overigens geeft Liebrucks toe dat de correlatie niet geheel opgaat: zo noemt par. 258 van de *Philosophie des Rechts* de staat 'das an und für sich Vernünftige', een titel die, gezien vanuit de *Logik*, alleen aan de absolute geest toekomt, zulks 'sehr zum Schaden seiner Staatsphilosophie' (o.c., 258).



stuk over de 'Erscheinung' (122-136) van belang; het genoemde hoofdstuk loopt in grote lijnen parallel aan het hoofdstuk (A) III van de *Phänomenologie*, dat tot titel heeft 'Kraft und Verstand, Erscheinung und übersinnliche Welt' (102-129). In onmiddellijke zin handelen de aangegeven gedeelten over de wetten van de mechanica en van het magnetisme; van daaruit wordt een antwoord gezocht op de klassieke vraag of de fysische wetten een bovenzinnelijke status bezitten en tot een noumenaal rijk behoren, dan wel de verschijnselen inhaereren. Het antwoord is even ver strekkend als modern. De natuurwet ligt niet boven of achter, maar *in* de verschijnselen. Hiermee wil niet gezegd zijn dat de wet zonder meer met de empirische toestand van de verschijnselen ident zou zijn, neen: in de wet ligt de negatie van het feitelijke zo-zijn besloten. Deze negatie behoort echter tot het zijn van de verschijnselen zelf: de wet is de 'Reflexion-in-sich der Erscheinung' (WL II 130), haar negatieve reflex (l.c.), of anders gezegd: de *inversie* van het spel van de verschijnselen (cf Phän 114 e.v., 120 e.v., over het 'spel van de krachten').

Ter wille van de voortgang van het betoog dient weerstand te worden geboden aan de verleiding dieper op deze zaken in te gaan. Aan één aspect mag evenwel niet worden voorbijgegaan: de '*anti-platonistische*' teneur van hetgeen Hegel hier aan de orde stelt. De bovenzinnelijke wereld is niets dan een omkering ('Verkehrung') van de fenomenale wereld, letterlijk: *een omgekeerde wereld*.<sup>2</sup> '*Diese zweite übersinnliche Welt ist auf diese Weise die verkehrte Welt...*' (Phän 121); '*Die Beziehung ist also bestimmt diese, dass die an und für sich seiende Welt die verkehrte der erscheinenden ist.*' (WL II 134) Wat in de ene wereld positief is, is in de andere negatief; wat hier de noordpool is, is ginds de zuidpool; en – het blijkt dat deze gedachten niet uitsluitend op electromagnetische verschijnselen betrekking hebben –: 'Was im erscheinenden Dasein böse, Unglück usw. ist, ist *an und für sich* gut und ein Glück.' (WL II 134)<sup>3</sup>

Niet ten onrechte beschouwt Borel het thema van de omgekeerde wereld als een parodie op Kants beroemde 'mundus intelligibilis'.<sup>4</sup> In de plaats van een verdubbeling van de werkelijkheid tot een fenomenale en een intelligibele, of noumenale wereld, treedt nu de identiteit van verschijning en wezen (zij het, vanwege de inversie, een 'negatieve identiteit'; bijv. WL II 133). Het wezen is niet langer een mysterieus 'Ding-an-sich'

<sup>2</sup> Zie het uitstekende essay van Hans-Georg Gadamer, 'Die verkehrte Welt', in: *Materialien zu Hegels 'Phänomenologie des Geistes'*, hrsg. von Hans Friedrich Fulda und Dieter Henrich, Frankfurt a. M. 1973, 106-130 (eerder verschenen in: *Hegel-Studien* Beiheft 3 (1966)).

<sup>3</sup> De geciteerde uitspraak heeft betrekking op de dialectiek van 'straf' en 'begenadiging', zie het hierboven genoemde essay van Gadamer; vgl ook Paul Ricoeur, 'Interprétation du mythe de la peine', *Le conflit des interprétations*, 348-369, vooral 351-361.

<sup>4</sup> *Hegel et le problème de la finitude*, Paris 1972, 74-84, vooral 77.

op de achtergrond van de verschijnselen. Constitutief voor het verschijnen van het fenomenale is in deze visie *het schijnen van het wezen* (Enz 131), waarbij het wezen zich a.h.w. totaal geeft, niets achterhoudt. Het diepste is daarom tevens het meest naar buiten gekeerde, het laagste tegelijkertijd het hoogste (Phän 259). Er is, in zekere zin, *niets dieper dan de huid*.<sup>5</sup> Het wezen van de dingen, waarover Kant geprediceerd had: 'Wir sehen das Innere der Dinge gar nicht ein',<sup>6</sup> is in waarheid een produkt van het verstand. Om deze reden vinden wij achter het 'scherm' van de verschijnselen niets dan ons verstand terug: 'Es zeigt sich, das hinter dem sogenannten Vorhange, welcher das Innre verdecken soll, nichts zu sehen ist, wenn wir nicht selbst dahintergehen, ebensosehr damit gesehen werde, als dass etwas dahinter sei, das gesehen werden kann.' (Phän 129) Niet minder raak is de parafrase van Ch. Andler: 'Le *dedans* des choses est une construction de l'esprit. Si nous essayons de soulever le voile qui recouvre le réel, nous n'y trouverons que nous-mêmes, l'activité universalisatrice de l'esprit que nous appelons *entendement*.'<sup>7</sup>

Ofschoon de logica van het wezen, zoals gezegd, beneden het niveau blijft waarop het wezen als een vrij en absoluut subject naar buiten treedt, blijkt niettemin hier reeds zijn 'verborgenheid' ingrijpend gerelativeerd te worden. Met hulp van de lichtsymboliek – 'schijnen', 'schijn', 'reflectie' etc<sup>8</sup> – worden wezen en verschijning haast breukloos in één geschoven. Het wezen wordt als schijnen bepaald, het zijn van de verschijnselen als een schijn, een nietigheid (WL II 9) – een schijn echter die als weerschijn van het zojuist genoemde 'schijnen' in een direct verband staat met het absolute: 'Der Schein ist nicht das *Nichts*, sondern er ist Reflexion, *Beziehung* auf das Absolute; oder er ist Schein, insofern *das Absolute in ihm scheint*.' (WL II 159)<sup>9</sup>

De grote vraag is nu of er inderdaad een correspondentie bestaat tussen de logica van het wezen en de wijze waarop de geschiedfilosofie de

<sup>5</sup> 'Ce qu'il y a de plus profond dans l'homme, c'est la peau', aldus Valéry (*Cahiers* VII), geciteerd door Borel, o.c., 53.

<sup>6</sup> *Kritik der reinen Vernunft*, B 333.

<sup>7</sup> 'Le fondement du savoir dans la "Phénoménologie de l'esprit" de Hegel', *Revue de Métaphysique et de Morale* 38 (1931) 332, cf Borel, o.c., 53, vgl J.-L. Vieillard-Baron, 'Les leçons de Hegel sur Platon', *Revue de Métaphysique et de Morale* 78 (1973) 404 e.v.

<sup>8</sup> Cf. Van Dooren, *Het totaliteitsbegrip bij Hegel en zijn voorgangers*, 76-83, vooral 76, waar Van Dooren ingaat op de dubbele achtergrond van deze symboliek, nl. enerzijds bij Plato en Plotinus, en anderzijds in het Johannes-evangelie.

<sup>9</sup> In hetgeen op het aangehaalde gedeelte volgt, wordt deze gedachte evenwel gerelativeerd: 'Diese positive Auslegung hält so noch das Endliche vor seinem Verschwinden auf und betrachtet es als einen Ausdruck und Abbild des Absoluten. Aber die Durchsichtigkeit des Endlichen, das nur das Absolute durch sich hindurchblicken lässt, endigt in gänzlichem Verschwinden; denn es ist nichts am Endlichen, was ihm ein Unterschied gegen das Absolute erhalten könnte; es ist das Medium, das von dem, was durch es scheint, absorbiert wird.' (WL II 159 e.v.)

verhouding van wezen en verschijning fixeert. Geldt de spreuk dat het wezen *moet* verschijnen (Enz 131) – door Liebrucks bestempeld als ‘der tragende gegenplatonische Gedanke Hegels’<sup>10</sup> – ook voor de filosofie van de wereldgeschiedenis? Welk perspectief deze correspondentie, indien legitiem, opent, wordt o.a. bij Beerling duidelijk. Op basis van de logische leer inzake de verhouding van het oneindige en het eindige,<sup>11</sup> stelt Beerling: ‘Het oneindige kondigt zich in het eindige aan als de bevestiging van de eindigheid van het eindige. Het is aan het eindige immanent en niet transcendent.’<sup>12</sup> Ter adstructie verwijst hij o.m. naar de volgende passage: ‘Das Endliche wird nicht vom Unendlichen als einer ausser ihm vorhandenen Macht aufgehoben, sondern es ist seine Unendlichkeit, sich selbst aufzuheben.’ (WL I 135; opnieuw zij herinnerd aan de these van Schmitz dat het dialectische proces geen andere drijfveer heeft dan de onhoudbaarheid van het eindige!). Beerling acht deze logische bepaling van fundamentele betekenis voor Hegels geschiedfilosofie: ‘Het wezen van het historische proces wijst niet boven dit proces uit, maar is het ware begrip ervan. Eindigheid en oneindigheid stoten elkaar niet af, maar staan in dialectische omhelzing.’<sup>13</sup> Onmiddellijk hierop volgt een stelling die z.i. de kern van Hegels ‘realistisch idealisme’ aangeeft: ‘Zo wordt de eeuwigheid gered zonder dat de wereld wordt versmaad . . . Geschiedenis is eindige, veranderlijke werkelijkheid. Zij dient zo ernstig te worden genomen, dat zij tot het uiterste wordt doordacht. Wordt zij tot het uiterste doordacht, dan blijkt in het veranderlijke het onveranderlijke, in het tijdelijke het eeuwige zich uit te drukken.’<sup>14</sup>

Indien inderdaad vanuit de *Wissenschaft der Logik* lijnen mogen worden doorgetrokken naar de filosofie van de wereldgeschiedenis, dan kan dit niet zonder betekenis voor de verhouding van ‘roos’ en ‘kruis’ blijven. In eerdere instantie werd het ‘kruis’ een schijn genoemd, in de zin van een onwerkelijkheid waar men doorheen moet zien ten einde de niet zintuiglijke werkelijkheid van het redelijke te ontdekken.<sup>15</sup> Valt niet vanuit de logica een ander licht hierop? Is niet het ‘kruis’ (het lijden, of breder: het negatieve) een schijn *waarin het absolute schijnt*?

### *Werkelijkheid en bestaan*

Bij nauwkeurig onderzoek blijkt dat de belofte, waarvan zoëven sprake was, niet wordt ingelost. Zelfs dreigt, waar Hegel over de verhouding van

<sup>10</sup> ‘Zur Theorie des Weltgeistes’, 242.

<sup>11</sup> Het thema van de eindigheid en de oneindigheid behoort, strikt genomen, niet tot het tweede, maar tot het eerste boek van de *Wissenschaft der Logik* (I 103-146). Overigens is de teneur van dit onderdeel niet minder ‘anti-platonistisch’.

<sup>12</sup> *De list der rede*, 81.

<sup>13</sup> O.c., 82 e.v.,

<sup>14</sup> O.c., 83.

<sup>15</sup> Cf hoofdstuk 4, ‘De verborgen roos’.

‘werkelijkheid’ en ‘bestaan’ spreekt, het ‘anti-platonisme’ in zijn tegendeel om te slaan.<sup>16</sup> Een excurs over de relatie van werkelijkheid en ideaal, volgend op de bespreking van Plato’s ontwerp van een ideale staatsinrichting, brengt ons *in medias res* (SW 18 273-275, vgl Enz 6). Plato’s ideaal was niet te goed voor de werkelijkheid: de werkelijkheid was te goed voor dit ideaal. Onmiddellijk na deze stelling grijpt de tekst terug op het beroemde adagium ‘Was vernünftig ist, das ist wirklich, und was wirklich ist, das ist vernünftig’ (PhR p 14). ‘De werkelijkheid is te goed; wat werkelijk is, is redelijk’, men dient echter wel te onderscheiden wat inderdaad *werkelijk* is: ‘im gemeinen Leben ist alles wirklich, aber es ist ein Unterschied zwischen Erscheinungswelt und Wirklichkeit.’ (SW 18 274). Hier wordt dus een onderscheid geïntroduceerd tussen *werkelijkheid* en ‘*Erscheinungswelt*’. De werkelijke wereld is de eeuwige wereld en het eeuwige is werkelijk, d.w.z. ‘nicht drüben, nicht jenseits, sondern die gegenwärtige wirkliche Welt in ihrer Wahrheit betrachtet...’ (275) De werkelijkheid is goed, maar de realiteit laat te wensen over: ‘... da könnte vieles besser seyn’ (l.c.). En wat meer in het bijzonder het tijdelijke betreft: ‘Das Zeitliche, Vergängliche existirt wohl, kann einem wohl Noth genug machen, aber dessenungeachtet ist es keine wahrhafte Wirklichkeit...’ (l.c.)

De eeuwige wereld mag dan niet ‘jenseits’ of ‘drüben’ maar ‘wirklich’ zijn, de dreiging van een ondialectische tweespalt is er niet minder om. De oproep door de oppervlakte heen te zien, blijft onverminderd van kracht! Juist uit deze context stamt het bij de behandeling van de ‘theodicee’ geciteerde woord: ‘Erkennt man die Substanz, so muss man durch die Oberfläche hindurchsehen.’ (l.c.) Ernst Bloch heeft n.a.v. deze tekst gesproken van een ‘Platonismus der *Anti-Erscheinung*’, en er aan toegevoegd: ‘das wider Hegels eigentliche Abrede’.<sup>17</sup>

Kan men, rekening houdend met het hier gereleveerde, nog stellen dat Hegel met het oude metafysische vooroordeel jegens de alledaagse werkelijkheid, deze ‘grote achterdocht’ t.a.v. de wereld van de verschijnselen, gebroken heeft?<sup>18</sup> Is het waar dat Hegels filosofie definitief met elk den-

<sup>16</sup> Iwan Iljin onderscheidt bij Hegel vier verschillende zijswijzen: ‘die *Realität*, oder den reinen spekulativen Begriff (die Wissenschaft); die *Wirklichkeit*, oder das Wesen, welches das Element des ‘Andersseins’ aufgenommen und siegreich durchgearbeitet hat (alles Vernünftige in der Welt); die *Existenz*, oder das eigentliche Element des ‘Andersseins’, (en dan volgt een typering waarmee ik niet geheel kan instemmen:) welches die Macht des Begriffs in sich trägt, aber dieselbe vorläufig überwältigt hat (alles Unvernünftige in der Welt)...’; tenslotte onderscheidt Iljin nog de *pure*, aan het begrip totaal vreemde, *chaos* (*Die Philosophie Hegels als kontemplative Gotteslehre*, Bern 1946, 264; het 11e hfdst, getiteld ‘Die Wirklichkeit’ (255-278) is in zijn geheel hier van belang).

<sup>17</sup> *Subjekt-Objekt*, 483.

<sup>18</sup> Cf Alain Borel, *Hegel et le problème de la finitude*, vooral 57 e.v. Borel leest Hegel door de bril van Nietzsche’s filosofie.

ken breekt dat door een dualistische structuur gekenmerkt wordt, zoals het kantianisme, het cartesianisme of het platonisme?<sup>19</sup> Het antwoord ligt voor de hand . . .

Intussen blijft de opmerking van Bloch van belang: '... das wider Hegels eigenliche Abrede'. Wellicht op geen andere plaats worden de breuklijnen in Hegels systeem zo zichtbaar als hier! Let wel, niet de gelijkstelling van 'werkelijk' met 'redelijk' is, immanent-kritisch gezien, het meest problematisch, maar de inperking van hetgeen in nadrukkelijke zin de titel 'werkelijk' verdient. Leerzaam is Glockners observatie: 'Grossen Anstoss erregten die Sätze: 'Was vernünftig ist, das ist wirklich; und was wirklich ist, das ist vernünftig'. In der Tat enthalten sie eine Schwierigkeit, welche wohl auch von orthodoxen Hegelianern niemals völlig aufgelöst werden wird. Diese Schwierigkeit liegt aber weniger in der Identifikation von Vernunft und Wirklichkeit selbst, als vielmehr in der einschränkenden Interpretation, welche Hegel seinem Ausspruche gegeben hat. Er erklärte nämlich, das keineswegs jede beliebige 'zufällige' Wirklichkeit gemeint sei, sondern dass eben *nur* Vernünftige 'den emphatische Namen eines Wirklichen' verdiene (Glockner citeert Enz 6; SG).' En dan volgt het eigenlijke punt: 'Dieser Dualismus ist mit Hegels letzten und tiefsten Ueberzeugungen kaum zu vereinigen. Wer den Schein für so wesentlich erklärt hatte wie das Sein, musste in der Tat die gesamte Wirklichkeit als vernünftig bezeichnen.'<sup>20</sup> De legitimiteit van deze inperking van het begrip 'werkelijkheid' kan inderdaad op goede gronden worden aangevochten, niet in de laatste plaats vanuit de logica van het wezen!

De gesignaleerde moeilijkheid is structureel verwant met het probleem dat in de natuurfilosofie naar voren kwam, nl. de uitsluiting (of 'vrijlating') van het empirische en toevallige uit de kring van het ideële; hier echter, op het niveau van de objectieve geest, is de depreciatie van het reële zowel schrijnender als moeilijker te verantwoorden. Het feit dat op dit niveau de inzet zo veel groter is dan in de natuurfilosofie verklaart ook ten dele de *onduidelijkheid* van het onderscheid werkelijkheid - bestaan. Het ontbreken van een duidelijke demarcatielijn tussen de gebieden van het werkelijke en het reële valt dadelijk op wanneer men de belangrijkste teksten onderling vergelijkt.<sup>21</sup> Op de boven geciteerde zinsnede 'aber es ist ein Unterschied zwischen Erscheinungswelt und Wirklichkeit' volgt: 'Das Wirkliche hat auch äusserliches Dasein; das bietet Will-

<sup>19</sup> 'La pensée hégélienne rompt définitivement avec toute pensée caractérisée par une structure dualistique, tel le kantisme le cartésianisme ou le platonisme', zo luidt de openingszin van Borels derde hoofdstuk (o.c., 51).

<sup>20</sup> *Entwicklung und Schicksal der hegelschen Philosophie*, Stuttgart 1958, 559.

<sup>21</sup> Het is uiteraard in dit bestek niet mogelijk het vele te vermelden dat in de loop van de tijd over, en vooral: tegen, de spreuk 'wat redelijk, is werkelijk, etc.' is geschreven. Voor de reacties van Hegels tijdgenoten zij verwezen naar de inleidingen tot de rechtsfilosofie van Bolland (vooral LXXX-LXXXVIII) en Ilting (Band I, 25-126).

kür, Zufälligkeit dar . . .' (SW 18 274) Hier wordt dus het toevallige etc. tot het uiterlijke bestaan *van de werkelijkheid* gerekend; zo gezien, valt het binnen de werkingssfeer van het wezen. Een minimum aan werkelijkheidsgehalte wordt kennelijk ook aan het tijdelijke toegekend: het tijdelijke is 'keine wahrhafte Wirklichkeit' (l.c.), maar blijkens deze formulering nochtans werkelijkheid! Nog gecompliceerder wordt het beeld waar de empirische staat in geding komt: 'Der schlechteste Staat, dessen Realität dem Begriffe am wenigsten entspricht, insofern er noch existiert, ist er noch Idee; die Individuen gehorchen noch einem machthabenden Begriffe.' (WL II 410, vgl het slot van de 'Zusatz' bij PhR 258). Hier wordt de naakte realiteit van het feitelijk bestaan in de macht van het werkelijke gefundeerd! Het hachelijke karakter van deze argumentatie komt aan het licht zodra men hiernaast de 'Anmerkung' bij paragraaf 6 van de *Enzyklopädie* legt, waarin o.m. wordt gesteld dat het bestaan ten dele verschijning, en slechts ten dele werkelijkheid is (' . . . dass überhaupt das Dasein zum Teil *Erscheinung*, und nur zum Teil Wirklichkeit ist.'). Nu wordt de indruk van een scherpe gebiedsdeling gewekt! Niet onvermeld blijve een opmerking die Strausz kort voor Hegels dood optekende: 'Was wirklich ist, ist vernünftig. Aber nicht alles ist wirklich was existiert, das Schlechte ist ein in sich Gebrochenes und Nichtiges.'<sup>22</sup> De conclusie moet zijn dat het werkelijke op twee verschillende wijzen bepaald wordt, nl. enerzijds als al het bestaande omvattend en doordringend en anderzijds als het feitelijk bestaande buiten zich sluitend.

Van groot belang in dit verband zijn voorts enkele passages uit de 'Vorrede' van de rechtsfilosofie. Allereerst verdient de volgende, veel geciteerde uitspraak onze aandacht: 'Denn das Vernünftige, was synonym ist mit der Idee, indem es in seiner Wirklichkeit zugleich in die äussere Existenz tritt, tritt in einem unendlichen Reichtum von Formen, Erscheinungen und Gestaltungen hervor . . .' (PhR p. 15) Opvallend is dat het uiterlijke onmiddellijk aan de werkelijkheid van het redelijke wordt gerefereerd, terwijl deze veruitwendiging bovendien met rijkdom wordt geassocieerd. Dezelfde context spreekt van een kern die zich met een bonte schaal ('bunte Rinde') omtrekt. Vervolgens wordt de rijkdom aan vormen, verschijnselen en gestalten op het *schijnen van het wezen* teruggevoerd. Zo schijnt het gevaar van een dualisme bezworen te zijn. Men zij echter op zijn hoede! Het 'schijnen van het wezen', de constructie die zo sterk aan de logica van het wezen herinnert, blijkt op deze plaats allerm minst in 'anti-platonistische' richting te werken. Hieromtrent laat de volgende uitspraak geen twijfel bestaan: 'Die unendlich mannigfaltigen Verhältnisse aber, die sich in dieser Aeusserlichkeit, durch den Scheinen des Wesens in sie, bilden, dieses unendliche Material und seine Regulierung, ist nicht Gegenstand der Philosophie.' (l.c.)

<sup>22</sup> Dictaat van een college over de rechtsfilosofie, dd. 11 nov. 1831 (*Vorlesungen über Rechtsphilosophie 1818-1831*, ed. Iltig, Band IV, 923).

Hegel neemt hier, blijkens de ironische opmerkingen die na de geciteerde passage volgen, de filosofische betweterij op de korrel. De term 'regulering' ziet in het bijzonder op de werkwijze van de bakkers en op de inrichting van het paspoort, zaken waaromtrent resp. Plato en Fichte gemeend hadden voorschriften te kunnen contrueren. Van een dergelijke 'ultra-wijsheid' dient volgens Hegel de filosofie zich te onthouden (l.c.). Uit dit laatste schijnt een bescheidenheid te spreken die de filosofie siert, ware het niet dat deze filosofie niets buiten haar grenzen stelt zonder het gelijktijdig als 'minder werkelijk' of 'onwerkelijk' te diskwalificeren. Dat deze geringschatting van het niet-redelijke meer en belangrijker zaken regardeert dan het werk van bakkers en douaniers is inmiddels wel duidelijk geworden.<sup>23</sup>

Het niet-redelijke *is* niet. Slechts op grond van de preliminaire eliminatie van het 'bloss Erscheinende' (RI 73) kan de filosofie de pretentie voeren dat wat *is* te begrijpen. 'La philosophie hégélienne', schrijft Xavier Tilliette, 'issue d'une confiance tranquille en la raison, se voue à la compréhension totale, sans reste, de ce qui est. Le fini tout entier est soumis à la loi de la manifestation . . .'<sup>24</sup> Deze formulering is misleidend indien er niet onmiddellijk aan wordt toegevoegd dat Hegel hetgeen 'is' limiteert tot hetgeen de filosofie begrijpt . . . Het program '*dass zu begreifen, was ist*' (RIV 184m) veronderstelt hetgeen Hegel op een plaats met grote duidelijkheid heeft uitgesproken: 'Was nicht vernünftig ist, ist keine *Wahrheit*, oder was nicht begriffen ist, *ist* nicht . . .'<sup>25</sup>

De conclusie moet wel deze zijn, dat er geen sprake is van een eenduidige correlatie tussen de filosofie van de objectieve geest en de logica van het wezen, een correlatie waarvan in de vorige paragraaf bij wijze van werkhypothese werd uitgegaan. Veeleer ligt in het aangevoerde een bevestiging van de conclusies die, in alle voorlopigheid, aan het slot van de paragraaf over de 'verborgen roos' werden getrokken. Het devies blijft 'in de schijn van het tijdelijke en voorbijgaande de substantie die immanent,

<sup>23</sup> K.W.E. Mager stelt de zaak in zijn *Brief an eine Dame über die hegelsche Philosophie* (1837) wel heel onschuldig voor: 'Wenn Hanz und Kunz in seiner nächsten Umgebung, an Haus und Hof, Knecht und Magd, Frau und Kind vieles findet, was nicht so ist wie es sein sollte, so kann er Recht haben aber seine Gedanken darüber müssen nicht meinen, sich auf dem Gebiete der Philosophie zu befinden. Diese hat es mit der Idee zu thun, und damit mit einer Wirklichkeit, an welcher jene Gegenstände nur oberflächliche Aussenseiten sind . . .' (geciteerd door Bolland in zijn inleiding tot de rechtsfilosofie, LXXXV)

<sup>24</sup> 'La nouvelle image de l'Idéalisme allemand', *Revue phil. de Louvain* 71 (1973) 51.

<sup>25</sup> Phän 389. Deze plaats en de geparafraseerde gedeelten van de 'Vorrede' maken duidelijk dat de inperking van het werkelijkheidsbegrip niet maar, zoals men het wel heeft voorgesteld, een door de kritiek afgedwongen correctie-achteraf is (men heeft hierbij speciaal het oog op par. 6 van de 2e en de 3e editie van de *Enzyklopädie*, resp. 1827 en 1830). Terecht heeft Lasson opgemerkt dat Hegel zich wat dit aangaat in de 'Vorrede' duidelijk genoeg had uitgesproken ('Kreuz und Rose', *Beiträge zur Hegel-Forschung von Georg Lasson*, Berlin 1909, 57).

en het eeuwige dat tegenwoordig is, te kennen' (PhR p. 15). 'So platonisch spricht aus Not der Dialektiker', luidt het commentaar van Adorno.<sup>26</sup> Inderdaad! Aan het tijdelijke wordt elke zelfstandigheid onzegd, maar intussen wordt deze 'schijn' slechts ten dele in het 'schijnen' van het absolute gefundeerd. Er is 'iets' in het tijdelijke dat aan de invloedssfeer van het absolute onttrokken blijft en dat om deze reden ook niet in de zegeningen van de geschiedenis deelt ('Menschen werden immer lasterhaft, verderbt sein . . .'; SW 18 275). Het 'kruis' blijft present; het heden waarop de term 'Kreuz der Gegenwart' doelt, is het heden van een lijden zonder 'diesseitig' perspectief – met de woorden van Maurer: '... die absolute Gegenwart des Leidens ohne Hoffnung auf eine weltliche Besserung.'<sup>27</sup>

### *De veruitwendiging aan de tijd*

Werd in de vorige paragrafen het uitgangspunt gekozen in de immanentie van de wereldgeest, het volgende gedeelte zal aansluiten bij het vrijheidsaspect van de geest.<sup>28</sup> Spitste tevoren het onderzoek zich toe op de verhouding van de eeuwige substantie tot de realiteit van de tijdelijke verschijnselen, nu zal de benadering zich richten op de tijd als het element waarin de geest zichzelf veruitwendigt.

1. Allereerst dient te worden herinnerd aan het onderscheid dat de natuurfilosofie tussen ruimte en tijd aanbrengt. Hier bleek de negativiteit van de tijd, de motor van zijn beweging, gecontrasteerd te worden met de

<sup>26</sup> *Negative Dialektik*, 322.

<sup>27</sup> 'Endgeschichtliche Aspekte der Hegelschen Philosophie', *Phil. Jahrbuch* 76 (1968/69) 108. Karl-Heinz Ilting komt op grond van een nauwgezette vergelijking van de *Grundlinien der Phil. des Rechts* van 1820 met de rechtsfilosofische colleges van 1818-1819 tot de conclusie dat Hegel onder de druk van de gebeurtenissen in de jaren '19 en '29 (i.c. de moord op Kotzebue en de daaropvolgende repressie) zijn conceptie op een aantal politiek relevante punten ingrijpend heeft gewijzigd. De aanvankelijk kritische stellingname t.o.v. de politiek-maatschappelijke constellatie, gemotiveerd door de hoop op verbetering van de wereld, zou in de loop van deze jaren voor een 'esthetiserende beschouwelijkheid' hebben plaatsgemaakt (o.c., Band I, vooral 33-43). Het komt mij voor dat Ilting te sterk de nadruk legt op Hegels verhouding tot zijn tijd en te weinig aandacht aan de conceptie zelf geeft. Hoe belangrijk in zijn interpretatie een bepaalde visie op het begrip 'werkelijkheid' is, blijkt met name uit deze passage (n.a.v. PhR p 16 e.v.): 'Hegels Philosophie lehrt nunmehr, 'Frieden mit der Wirklichkeit zu halten' aber diese 'Versöhnung mit der Wirklichkeit' – immer wieder gebraucht Hegel den Ausdruck 'Wirklichkeit' für das, was gerade *nicht* vernünftig ist und vielmehr als blosser Schein oder als äusserliche Existenz aufgefasst werden soll –, diese 'Versöhnung' kann nach seinen Voraussetzungen in nichts anderem als einer Anpassung an das Bestehende gefunden werden. Sie ist der Preis, um den sich Hegel die Wahrung seiner ästhetisierenden Beschaulichkeit erkaufen muss.' (41, vgl 43, 82; zie ook ons tweede deel over de 'Verzoening met de wereld' en 'Het kruis van het heden')

<sup>28</sup> Cf het slot van het vorige hoofdstuk.



onderlinge indifferentie van de ruimtelijke elementen. Voor het huidige onderwerp schijnt dit onderscheid uiterst relevant te zijn. Is niet de tijd vanwege deze negativiteit het element bij uitstek van de geschiedenis? In deze richting wijst de volgende uitspraak: 'Die Weltgeschichte ist also überhaupt die Auslegung des Geistes in der Zeit, wie sich im Raume die Idee als Natur auslegt.' (VG 154) Ook het gedeelte dat onmiddellijk aan het geciteerde voorafgaat, is van belang. Komt in de co-existentie van de natuurlijke soorten een geestloze indifferentie tot uitdrukking, geheel anders staat het met hetgeen in de tijd verschijnt: 'In der geistigen Sphäre . . . kommt es zur Erscheinung, dass sich die höhere Gestaltung durch Umarbeitung der vorigen, niedrigeren hervorgebracht hat. . . . weshalb die Erscheinung der geistigen Gestaltungen in die Zeit fällt.' Ligt niet de conclusie voor de hand dat de tijd volop in de sfeer van geest thuis hoort?

2. Welnu, het merkwaardige feit doet zich voor dat op andere plaatsen het boven genoemde onderscheid ingrijpend wordt gerelativeerd. Als voorbeeld kan een weinig bekende tekst uit 'Die germanische Welt' dienen. In het onderdeel dat aan de volksverhuizing is gewijd, stelt Hegel de vraag welke zin het verschijnen van nieuwe, barbaarse volkeren op het wereldtoneel heeft. De geest, overweegt hij, ontwikkelt zich in zichzelf en is daarom niet iets natuurlijks, dat nu eenmaal is zoals het is (W 781). Het vervolg is verrassend; zou men verwachten dat de wereldgeschiedenis ondubbelzinnig aan de zijde van de geest wordt geplaatst, het tegendeel blijkt het geval te zijn: 'Die Weltgeschichte nun ist die Entwicklung des Geistes in daseienden, in existierenden, sichtbaren Gestalten, und dadurch fällt das Prinzip des Geistes in die Natürlichkeit herunter.' Belangrijker dan het contrast van een ontwikkeling-in-de-tijd tot de monotonie van het natuurgebeuren blijkt nu de geslotenheid van de zuivere zelfontwikkeling tegenover de, in individuele gestalten uitéénvallende, ontwikkeling in ruimte en tijd! Zoals in de natuur de opéénvolging van soorten niet een gesloten ontwikkeling, een ononderbroken opgang vormt, maar in een veelheid van naast elkaar bestaande soorten uitéénvalt en de ontwikkeling op ieder niveau bij een nieuwe soort inzet, zo wisselen in de wereldgeschiedenis de volkeren elkaar af: 'So ist es auch in der Weltgeschichte; weil jede ihrer Stufen in der Natur ist, muss sie auch eine andere Gestalt haben, und die letzte, eben angegebene Stufe ist dem germanischen Stamme anheimgefallen.' (W 782) In vergelijking tot het *uit-één* dat *beide* vormen kenmerkt, blijkt het onderscheid van het ruimtelijke naast-elkaar tot het na-elkaar van de tijd van secundair belang te zijn (cf Enz 253: 'Das ganz abstrakte Aussereinander, – *Raum und Zeit*').

Dit uit-elkaar ('Aussereinander'), dat zowel het ruimtelijke als het tijdelijke omvat, correspondeert met de zintuigelijke aanschouwing.<sup>29</sup> Op grond hiervan kan de tijdssuccessie zintuigelijk worden genoemd, b.v. in deze zin: 'Die abstrakte Weise des Fortganges des Volksgeistes ist das ganz sinnliche Fortgehen der Zeit . . .' (VG 65); en elders: 'Die Zeit ist

dies ganz abstrakt Sinnliche.' (VG 153) De tijd is dus niet alleen het 'Negative im Sinnlichen' (VG 178), maar behoort zelf, gerekend naar het formele 'uit-één' van zijn momenten, tot de orde van het zintuigelijke! Aangezien het zintuigelijke onder het natuurlijke ressorteert, kan de voortgang van de tijd, behalve als 'zintuigelijk', ook als 'natuurlijk' worden bestempeld – men lette op de aanhef: 'Die bestimmte Gestalt des Geistes geht nicht bloss natürlich in der Zeit vorüber . . .' (VG 70 e.v.)

3. Bij de constatering van dit natuurlijke aspect kan het evenwel niet blijven. De ontwikkeling van de geest in zichtbare gestalten, waardoor zijn 'principe', haast letterlijk, in de natuurlijkheid valt (cf punt 2), is namelijk allerm minst een bijkomstigheid. De geest is in tegendeel voor zijn zelf-explicitatie ('Auslegung', cf punt 1, vgl PhR 342) op de tijd aangewezen. In welk ander element (afgezien van de ruimte) zou hij zijn innerlijke rijkdom kunnen uitéénleggen dan in het uit-één van de tijd? Het slot van de *Phänomenologie* definieert de geschiedenis als 'der an die Zeit entäusserte Geist' en spreekt in één adem van 'opéénvolging' en 'rijkdom': 'Dies Werden stellt eine träge Bewegung und Aufeinanderfolge von Geistern dar, eine Galerie von Bildern, deren jedes mit dem vollständigen Reichtume des Geistes ausgestattet . . .' (563) Mag men niet verder gaan en stellen dat de 'Galerie von Bildern' haar aantrekkingskracht aan de historische opeenvolging dankt? Komt daarom niet aan het uit-elkaar van de tijd een positieve betekenis toe, in zekere zin zelfs boven het *tota simul* van een volkomen gesloten beweging? Is niet reeds bij Hegel de gedachte te vinden die Leopold von Ranke aldus heeft verwoord: 'Sollte aber von diesen Epochen irgend eine, wie umfassend auch ihre Bestrebungen sein mögen, die Triebe des Geistes alle zur Entfaltung bringen können? Wir dürfen vielleicht sagen: eben darum folgen die Zeiten auf einander, damit in *allen* geschehe, was in keiner einzelnen möglich ist, damit die ganze Fülle des dem menschlichen Geschlechte von der Gottheit eingehauchten geistigen Leben in der Reihe der Jahrhunderte zu Tage kommen.'<sup>30</sup>

4. Het valt stellig niet te ontkennen dat op Hegels standpunt de veruitwendiging aan de tijd de status van een noodzakelijkheid bezit. Zulks echter niet als een opzichzelfstaand gegeven, doch uitsluitend in de zin van een steeds weerkerend moment binnen een doorgaande beweging. Aan het slot van de *Phänomenologie* wordt ter verklaring van de traagheid van de geschiedenis het argument aangevoerd dat 'het zelf deze hele rijkdom van zijn substantie te doordringen en te verteren heeft' (563). De substantie moet subject worden: de substantie, waarin de principes van de volksgeesten zijn opgegaan en bewaard gebleven, dient begrepen, *geweten* te worden; of anders gezegd: het bewustzijn, waarbinnen de histo-

<sup>29</sup> Vgl JR 273, Phän 558 e.v., Enz 258.

<sup>30</sup> *Deutsche Geschichte im Zeitalter der Reformation*, Leipzig 1868, dritter Band, siebentes Buch, p. 3.

rische vooruitgang zich voltrekt, moet zelfbewustzijn, en dit 'zelf' moet geest worden.<sup>31</sup> Welnu, dit doel kan alleen via de tijd worden bereikt, want doordrongen en verteerd kan uitsluitend datgene worden wat zich eerst in een onafhankelijke en toevallige gestalte vertoont.<sup>32</sup>

Zoals een kunstenaar een beeld tegenover zich schept als een materiële spiegel van zijn artistieke vermogens, zo plaatst de wereldgeest – de 'werkmeester' van de geschiedenis (Enz 13, Einl 33 noot 1) – zijn innerlijke wezen tegenover zich in het element van de tijd, ten einde het in deze *zichtbare* gestalte te bewerken. Zoals alle vormen van arbeid, veronderstelt deze bewerking aan de kant van het 'materiaal' een zekere weerstand. Hier ligt de reden waarom de geest op de tijd aangewezen is; let wel: niet *ondanks* de natuurlijkheid van de tijd, maar *vanwege* deze natuurlijkheid.

5. Hierbij is het van groot belang scherp te zien dat op de zelf-veruitwendiging steeds opnieuw de *incurvatio in se ipsum* volgt. Zelf-objectivering en zelf-inkeer wisselen elkaar onophoudelijk af. Dit eeuwige spel van geven en (terug-)nemen, van ontberging en van terugkeer tot de substantiële innerlijkheid geeft aan de geschiedenis het karakter van een gescandeerd proces, waarin de successie van de tijd afwisselend wordt onderbroken en opnieuw bevestigd. De vraag is nu of binnen deze ritmiek de tijd de eigen natuurlijkheid transcendeert.

#### *De delging van de tijd*

De 'delging van de tijd' (Phän 558) behoort ongetwijfeld tot de bekendste en meest becommentarieerde elementen van de geest-leer. Weliswaar komt de uitdrukking als zodanig slechts op een enkele plaats voor, maar de er aan ten grondslag liggende gedachte dat de geest macht over de tijd heeft, wordt op vele plaatsen uitgesproken.<sup>33</sup>

De delging van de tijd is in beginsel gegeven met het in het vorige gedeelte beschreven moment van inkeer. Elk tijdvak kent de terugkeer uit de veruitwendiging in ruimte en tijd (cf Phän 16) tot het substantieel-eeuwige. Niet ten onrechte heeft Lakebrink herinnerd aan het beroemde woord van Leopold von Ranke dat ieder tijdperk 'onmiddellijk voor God' staat: 'In Wahrheit kehrt der Geist in jeder geschichtlichen Epoche in sich selbst zurück. Auch nach Hegel ist mithin jede geschichtliche Phase *unmittelbar* zu Gott'.<sup>34</sup> Meer dan een formele overeenkomst laat zich hier evenwel niet aantonen. In Hegels filosofie is de eeuwigheid immanentistisch gedacht als het eeuwig-substantiële; deze conceptie is door een diepe kloof gescheiden van de confessie waarvan Ranke eens, uitdrukkelijk tegenover Hegel, dit indrukwekkende getuigenis heeft afgelegd: 'Die

<sup>31</sup> Cf hoofdstuk 5 over 'individu en geschiedenis'.

<sup>32</sup> Cf Phän 563.

<sup>34</sup> *Studien zur Metaphysik Hegels*, 147.

<sup>33</sup> Cf hoofdstuk 2.

Geschichte auf diesem Standpunkt (Hegels standpunt; SG) ist eigentlich eine Geschichte des werdenden Gottes; ich meinerseits, m(eine) H(erren), glaube an den, der da war und das ist und seyn wird . . .'<sup>35</sup>

Bij Hegel effectueert zich de terugkeer daar waar het betreffende volk tot rijpheid komt, waar het aan de bevrediging van de artistieke, religieuze en filosofische 'behoeften' voorrang verleent boven de dagelijkse strijd om het bestaan (cf Einl 39m). Dat de filosofie binnen de drieslag kunst-religie-filosofie een geprivilegeerde positie inneemt, is algemeen bekend. Zij drukt het substantiële van haar tijd in gedachten uit en transcendeert daarmee tevens de eigen tijd (cf Einl 149). Niet eerst de 'laatste filosofie' (*in casu* Hegels filosofie), maar iedere filosofie die deze naam verdient, staat in zekere zin aan het einde van de tijd; in beginsel geldt van de filosofie als zodanig hetgeen Kroner in lyrische bewoordingen beschrijft (en onderschrijft) als: 'Mitten im Strome der Zeit die Ewigkeit zu ergreifen, dies ist das Werk der Philosophie; deshalb steht ihr Werk, wann immer die Ewigkeit in ihm erscheint, am Ende aller Zeit . . .'<sup>36</sup>

Deze concentratie op het essentiële typeert de rijpe levenshouding (zie Einl 188!). Rijpheid heeft evenwel twee gezichten: het is de fase van voltooiing en oogst, maar eveneens het stadium waarin het einde van de levenscyclus zich aankondigt, immers: 'Die höchste Reife und Stufe, die irgend Etwas erreichen kann, ist diejenige, in welcher sein Untergang beginnt.' (WL II 252) De uil van de filosofie vliegt eerst uit wanneer een 'gestalte van het leven' oud geworden is (PhR p 17) en met kennis alleen laat zich het leven niet vernieuwen. Als het 'bewustzijn van het substantiële van haar tijd' (Einl 149) mag de filosofie dan in bepaalde zin boven-tijdelijk ('über der Zeit' l.c.) zijn, zij is niet bij machte de levenscyclus een halt toe te roepen. Zij is niet in staat het leven zelf te vernieuwen: de verjonging van de geest valt buiten de grenzen van het tijdperk waartoe zij zelf ondanks alles blijft behoren (vgl Phän 16, PhR p 16). *Middels deze onmacht doet de vergankelijkheid*, in de gestalte van het wereldgericht, *opnieuw haar intrede*. De historische implicaties van dit leerstuk zijn ons reeds bekend; stellig heeft Rosenzweig niet te veel gezegd: 'Ist die Weltgeschichte das Weltgericht, so empfängt das Gegenwärtige sein Urteil dadurch, dass es Vergangenheit wird; indem es aufhört wirklich zu sein, erweist es sich als von der Vernunft verlassen . . .'<sup>37</sup>

<sup>35</sup> Deze uitspraak vindt men in de bijlagen bij het artikel van Eberhard Kessel, 'Rankes Idee der Universalhistorie', *Historische Zeitschrift* 178 (1954) 269-308, p. 306 e.v. (de opmerking stamt uit Ranke's 'Einleitung zu einer Vorlesung über Universalhistorie', o.c., 304-308).

<sup>36</sup> *Von Kant bis Hegel*, Band II, 505, vgl noot 2, 505 e.v. Zie ook Käte Nadler, *Der dialektische Widerspruch in Hegels Philosophie und das Paradoxon des Christentums*, Leipzig 1931, 114 e.v., tevens 125, waar Tillich wordt geciteerd: 'Das Ende jedes Geschehens ist sein Stehen im Eschaton. Denn in diesem kommt es zu seinem Ziel. Das Eschaton steht also jedem Geschichtsmoment gleich nahe und gleich fern.'

<sup>37</sup> *Hegel und der Staat*, Band II, 175.

De *ultima ratio* van het weer binnendringen van de vergankelijkheid, of anders gezegd: van de hernieuwde veruitwendiging van de geest, ligt in het nog onvoltooid zijn van het doordringings- en toeëigeningsproces. Het grote 'wereldexperiment'<sup>38</sup> kan eerst worden afgesloten zodra de substantie voltooid, verteerd en toegeëigend is (cf Phän 563). Dan is de noodzaak van de veruitwendiging aan de tijd weggevallen; dan delgt de geest de tijd: '... er erscheint so lange in der Zeit, als er nicht seinen reinen Begriff *erfasst*, d.h. nicht die Zeit tilgt.' (Phän 558)

### *De 'vreemdheid' van de tijd*

Eerst een enkel woord over de *noodzaak* van de delging. De bespreking van de 'veruitwendiging aan de tijd' heeft duidelijk gemaakt dat de tijd niet ondanks, maar vanwege zijn natuurlijkheid onmisbaar is: zoals alle vorming en onderwijs, begint ook de 'Bildungsgeschichte' van de geest met een aanschouwelijk moment. Maar in de kwalificatie 'begin' ligt reeds besloten dat het bij aanschouwelijkheid en zintuigelijkheid niet kan blijven. De 'bevrijding uit de natuur en uit alle uiterlijkheid van het bewustzijn', het motto dat Hegel boven de geschiedenis van de geest schrijft,<sup>39</sup> raakt ook de tijd als zodanig!

De *mogelijkheid* van de delging ligt besloten in de onderschikking van de tijd onder het begrip (cf Enz 258 Anm, VG 178). De tijd wordt als het 'aanschouwde begrip' binnen de continuïteit van de begripsontwikkeling geplaatst; waar de geest tot volkomen zelf-begrip is gekomen, d.w.z. daar waar het 'aanschouwen' plaats maakt voor 'begrijpen', verdwijnt de tijd van het toneel. Onmiddellijk op het beroemde woord van de delging volgt: de tijd 'ist das *äussere* angeschaute vom Selbst *nicht* *erfasste* reine Selbst, der nur angeschaute Begriff; indem dieser sich selbst erfasst, hebt er seine Zeitform auf, begreift das Anschauen, und ist begriffnes und begreifendes Anschauen.' (Phän 558) Zo gezien, is de tijd niets anders dan een sluier, op het niveau van de eindige kennis weliswaar ondoorzichtig, maar voor de blik van de rede volkomen transparant.<sup>40</sup> De tijd is, anders gezegd, de schijn van non-identiteit die het kennende subject van zijn object scheidt, een schijn echter die zich onmiddellijk oplost zodra het subject zijn object, nl. de substantie, kent en herkent als 'vlees van zijn vlees'; voor het kennende, zelfbewuste subject is alles ideëel en vloei-

<sup>38</sup> Vgl. Lasson: 'Die verschiedenen Prinzipien, die sich in den Volksgeistern verkörpern, sind alles gleichsam Definitionen, die der Weltgeist versucht, um sein eigenes Wesen auszusprechen.' (*Hegel als Geschichtsphilosoph*, 84)

<sup>39</sup> Cf. Lakebrink, *Studien zur Metaphysik Hegels*, 160.

<sup>40</sup> Wat dit aspect betreft, raakt de moeilijkheid die Kroner bij Schelling signaleert ook Hegel: '... die Zeit soll eine Form nur des endlichen Erkennens sein, – aber die Geschichte ist unmittelbare Manifestation des Absoluten ...' (*Von Kant bis Hegel*, II, 200)

baar: 'd.h. *es denkt*, macht alles Räumliche und Zeitliche zu dem Seinigen, hat so in ihm die Allgemeinheit, d.h. sich selbst.' (SW 9 720)<sup>41</sup>

Eigenlijk ligt er niets in de delging van de tijd dat niet reeds in de zelf-veruitwendiging aan de tijd besloten ligt. Aangezien nl. het begrip (de geest) in de tijd zijn identiteit niet verliest, staat de mogelijkheid van een terugkeer uit de tijd geen moment op het spel. Deze conceptie mag werkelijkheidsvreemd, of zelfs werkelijkheidsvijandig, zijn, zij schijnt in elk geval even consequent als coherent. Gelet op het begrip is deze conceptie inderdaad 'waterdicht'. *Anders* staat het evenwel met de tijd zelf. Het begrip blijft in de tijd weliswaar zichzelf, maar zulks binnen een *ander element*. Hier worden wij geconfronteerd met een anders-zijn dat dieper reikt en hardnekkiger is dan het anders-zijn dat met de tijdsvorm meekomt die het begrip zichzelf geeft. Het anders-zijn van de tijd-als-element *reikt dieper*, d.w.z. dat de zelf-veruitwendiging van het begrip (de geest) niet eerst deze alteriteit constitueert, maar a.h.w. hierin 'valt'. Dit anders-zijn is voorts *hardnekkiger*: de geest maakt slechts de eigen tijdsvorm, niet de tijd als zodanig ongedaan!<sup>42</sup>

Is bij Hegel de tijd enerzijds niet meer dan een 'Anschauungsform' van het eindige bewustzijn, zonder eigen identiteit en gewicht (zie boven over de mogelijkheid van de tijdsdelging), anderzijds krijgt de tijd in de zojuist onderzochte betekenis zoveel gewicht dat de veruitwendiging van de geest de vorm aanneemt van een zelf-vervreemding en zelf-opoffering; in de laatstgenoemde richting wijst b.v. deze passage: 'Seine Grenzen wissen heisst, sich aufzuopfern wissen. Diese Aufopferung ist die Entäusserung, in welcher der Geist sein Werden zum Geiste, in der Form des *freien zufälligen Geschehens* darstellt . . .' (Phän 563)

Samengevat: de tijd heeft dezelfde bewegingsstructuur als het begrip,<sup>43</sup> valt binnen het begrips-continuum, maar is anderzijds ook het andere van het begrip en van de geest, een element waartoe de geest zich wel toegang kan verschaffen, maar dat hem ten diepste vreemd blijft. Tot deze conclusie kwam in feite Heidegger reeds bij zijn analyse van Hegels tijdsleer. Na eerst op het belang van de verwantschap van tijd en geest (begrip) gewezen te hebben, stelt Heidegger dat desondanks de tijd als een 'Vorhandenes' eenvoudigweg tegenover de geest blijft staan. Daarom, vervolgt hij, '*muss der Geist allererst "in die Zeit" fallen. Was gar dieses "Fallen" und die "Verwirklichung" des der Zeit mächtigen und eigentlich ausser ihr "seienden" Geistes ontologisch bedeutet, bleibt dunkel.*'<sup>44</sup> Ongetwij-

<sup>41</sup> Cf hoofdstuk 3 over de verzoening van de geest met de natuur.

<sup>42</sup> Het is goed dit gegeven in rekening te brengen bij de nog steeds voortgaande discussies rond de vraag of Hegel al dan niet gemeend heeft dat met zijn filosofie tijd en geschiedenis als zodanig ten einde waren (vgl ook VG 257: '... dass noch Arbeit vorhanden ist, gehört der empirischen Seite an.').

<sup>43</sup> Cf hoofdstuk 2.

<sup>44</sup> *Sein und Zeit*, 435.

feld is Heideggers beschouwing over de verhouding van tijd en geest bij Hegel sterk door de eigen tijdsopvatting gekleurd, doch dit doet van de waarde van het geciteerde niets af: er kleeft inderdaad aan de tijd een vreemdheid *waarvan de herkomst onopgehelderd blijft!*

Hier ligt het punt waar de beide wegen, die in dit hoofdstuk werden gevolgd, elkaar kruisen. Is het immers niet vanwege deze 'vreemdheid' dat het tijdelijke in zijn bonte verscheidenheid buiten de kring van de echte werkelijkheid wordt gesloten? Zelfs rijst de vraag of van hieruit de lijnen niet nog verder dienen te worden getrokken, nl. tot in de problematiek van de natuurfilosofie. Is niet het anders-zijn van de tijd uiteindelijk verworteld in het oorsprongsloze 'recht' van het toeval?<sup>45</sup> Is het niet mede om deze reden dat de tijd, niet als tijd-van-de-geschiedenis, doch slechts als de sub-humane tijd van de natuur een eigen gewicht krijgt?<sup>46</sup>

#### *Interiorisatie van de geschiedenis*

Gelet op hetgeen in de verschillende onderdelen van dit hoofdstuk naar voren is gekomen, kan zonder voorbehoud het oordeel van M.C. Smit worden onderschreven, dat Logos en tijd, ondanks de noodzakelijke betrokkenheid van de één op de ander, toch elkaar vreemd blijven. De kern van de moeilijkheden waarvoor Hegel kwam te staan, bepaalt prof. Smit aldus: '... immers, hoe kan de Geest die eeuwig is tot eenheid worden met de geschiedenis die tijdelijk blijft. De moeilijkheden zouden opgelost zijn wanneer men met enkele hedendaagse uitleggers van mening was dat Hegel de Logos getemporaliseerd en daardoor gehistoriseerd heeft, doch de bewijzen voor deze interpretatie ontbreken.'<sup>47</sup> Nog scherper heeft Lakebrink zich uitgesproken: 'Raum und Zeit sind nach Hegel nur minimale, ja die minimalsten Entitäten dieser Welt, leere Behälter, die auf ihre Erfüllung warten. Sie zu beherrschenden Prinzipien der Hegelschen Ontologie zu machen, den Logos selbst zu temporalisieren und zu historisieren, wie man das heutzutage versucht, ist einfach absurd.'<sup>48</sup>

Tot de hedendaagse uitleggers die van mening zijn dat Hegel Logos, tijd en geschiedenis intrinsiek op elkaar heeft betrokken, behoort Manfred Riedel. In een belangwekkende, zij het helaas weinig uitgewerkte, beschouwing heeft deze op het grote geschiedfilosofische belang van He-

<sup>45</sup> Cf hoofdstuk 3, over de 'spanning in het natuur-begrip'.

<sup>46</sup> Een andere interpretatie vindt men bij Van der Meulen. Naar diens oordeel is de tijd in zekere zin te humaan, cf *Hegel, Die gebrochene Mitte*, 328 (inzake de tijd van de geest): '... so dass auch seine Zeit nur eine menschliche Zeit ist, die am Ende seines Entwicklungsprozesses "getilgt" werden kann...', vgl o.c., 336 e.v. over de 'rein phänomenologische Zeit'.

<sup>47</sup> 'De tijd der geschiedenis', *Bulletin van die Suid-Afrikaanse Vereniging vir die Bevordering van Christelike Wetenskap*, nummer 12, jan. 1968, 11.

<sup>48</sup> *Studien zur Metaphysik Hegels*, 146.

gels tijdleer gewezen.<sup>49</sup> Blijft bij Kant het begrip bij uitstek, het 'Ich denke', zelf buiten de tijd – slechts via een schematisering wordt dit begrip op de empirische realiteit betrokken –, bij Hegel daarentegen heeft het begrip dezelfde bewegingsstructuur als de tijd. In de plaats van de schematisering treedt hier de dialectiek van tijd en begrip, van ik-bewustzijn en tijd, waarmee 'seinem Denken der Durchbruch zur Wirklichkeit der Geschichte gelingt'.<sup>50</sup> Het 'ik' is niet langer buiten of boven de tijd: 'Ich ist in der Zeit, und die Zeit ist das Sein des Subjekts selber.' (SW 14 151)<sup>51</sup> Langs deze weg opende zich voor Hegel de mogelijkheid boven het *apriorisme*, waarin Kants geschiedsbeschouwing bevangen bleef, uit te komen.<sup>52</sup> Kortom: 'In der Dialektik von Ich und Zeit vollzieht sich bei Hegel der Durchbruch zur historischen Realität.'<sup>53</sup>

Zonder af te doen van Hegels betekenis voor de geschiedfilosofie en de historiografie en zonder partij te kiezen voor Lakebrinks opvatting dat de tijd niet meer is dan een 'minimale Behälter',<sup>54</sup> nemen wij stelling tegen de these dat zich via de homologie van begrip en tijd, cq. van 'ik' en tijd, een doorbraak naar de historische *realiteit* heeft voltrokken. Het kloppen van de 'innere Puls' (PhR p 15) mag dezelfde structuur hebben als de polsslag van de tijd, deze homologie maakt de subordinatie van de tijd niet ongedaan.<sup>55</sup> Langs dit pad wordt, in tegendeel, de tijd uit het hart van de geschiedenis gebannen! De 'innere Puls' van de wereldgeschiedenis heeft een eigen dynamiek, die wel verwant is met de beweging van de tijd, maar onttrokken aan de *macht* van de tijd. Dit laatste geldt in bijzondere mate van de kunst- en de godsdienstgeschiedenis; het geldt in extreme zin van de geschiedenis van de filosofie: hier, in het 'Innerste der

<sup>49</sup> 'Die dialektische Begründung der Notwendigkeit des Fortschritts in Hegels Geschichtsphilosophie', *Hegel-Jahrbuch* 1968-69, 89-106. Er bestaat de nodige aanleiding om juist Riedel tegenover Lakebrink te plaatsen: in zijn inleiding tot de Reclam-editie van de rechtsfilosofie heeft Lakebrink zich nl. expliciet tegen Riedels 'existentiaal-hermeneutische' interpretatie van de tijdsleer gekeerd ('Einleitung des Herausgebers', vooral p. 6).

<sup>50</sup> O.c., 99 e.v.

<sup>51</sup> Deze tekst, één van de belangrijkste bewijsplaatsen binnen het betoog van Riedel, stamt uit een gedeelte waarin Hegel een verband poogt te leggen tussen het 'ik', de tijd en de elementaire macht van de muziek (vgl ons tweede hoofdstuk, inzake de 'tijd als Jetztfolge'). Het valt op goede gronden te betwijfelen of aan de geciteerde uitspraak de betekenis toekomt welke Riedel er aan hecht (o.c., 100).

<sup>52</sup> Voor een heldere uiteenzetting van deze problematiek zij verwezen naar W.H. Walsh, *An Introduction to the Philosophy of History*, London 1967, 124-129.

<sup>53</sup> O.c., 101.

<sup>54</sup> Vgl SW 9 80: 'Die Zeit ist nicht gleichsam ein Behälter...' (cf hoofdstuk 2, inzake 'macht en onmacht van de tijd').

<sup>55</sup> Cf hoofdstuk 2.



Weltgeschichte' (SW 19 685), speelt de tijd nog slechts een efemere rol.<sup>56</sup> In de geschiedenis van de filosofie domineert het moment van de terugkeer uit de tijd zodanig, dat deze geschiedenis zich nauwelijks van een volkomen gesloten ontwikkeling onderscheidt. Zelfs aarzelt Hegel hier de term 'geschiedenis' te gebruiken: 'Es ist also keine eigentliche Geschichte, oder es ist eine Geschichte, die zugleich keine ist . . .' (Einl 133)<sup>57</sup>

In het 'binnenste' van de wereldgeschiedenis dringt het gebeuren dat zich aan de oppervlakte afspeelt, het 'Lärmen dieser lauten Oberfläche' (VG 36), niet of nauwelijks door. Niet voor niets stamt het beeld van de wroetende mol, waarin zo pregnant de immanentie van de geest tot uitdrukking komt, in de eerste plaats uit de colleges over geschiedenis van de filosofie. De oproep 'Auf das Drängen des Geistes – wenn der Maulwurf im Innern fortwühlt – haben wir zu hören, und ihm Wirklichkeit zu verschaffen . . .' (SW 19 691), geldt dan ook niet primair de politici, die aan het front van het wereldgebeuren staan, maar de filosofen: zij zijn het die middels hun begripsmatige arbeid de geest werkelijkheid hebben te verschaffen; niet de 'historische realiteit' (vgl Riedel), maar het wijsgerige begrip is de 'zon' waarheen de mol op weg is! (' . . . bis er, in sich erstarkt, jetzt die Erdrinde, die ihn von seiner Sonne, seinem Begriffe, schied, aufstösst . . .' SW 19 685)

De 'tijdelijke geschiedenis van de absolute geest',<sup>58</sup> waartoe behalve de geschiedenis van de filosofie ook de geschiedenis van de kunst en van de religie behoren, voltrekt zich weliswaar binnen de wereldgeschiedenis, maar op onafhankelijke wijze, zodat het toebehoren tot de wereldgeschiedenis weinig meer dan een formaliteit schijnt te zijn. Met enige voorzichtigheid kan worden gesteld dat Hegel de eigenlijke wereldgeschiedenis, in het voetspoor van Kant, tot de geschiedenis van de rechts- en staatsvorming inperkt. In overeenstemming met Kant, concludeert Bloch, 'ordnet Hegel seine Geschichte so dicht mit Staatengestaltung zusammen, dass Kunstgeschichte, Religionsgeschichte als solche kaum schon in ihr vorkommen.'<sup>59</sup>

Men zou kunnen spreken van een wereldgeschiedenis in engere zin die, samen met de tijdelijke geschiedenis van de absolute geest, deel uitmaakt van één alomvattend proces. Dit proces voltrekt zich als het ware op verschillende niveaus, waarvan de politieke geschiedenis de meest naar de oppervlakte gekeerde is. Meer dan elders komt het hier op nauwkeurig

<sup>56</sup> Volgens Ehrhardt fungeert de tijd hier nog slechts als een ordenings- of eenheidsvorm, d.w.z. als de vorm waarin de opéénvolging van de wijsgerige concepties verschijnt ('Die Zeit als Einheitsform in der Philosophiegeschichtsschreibung Hegels', *Hegel. L'esprit objectif. L'unité de l'histoire*, Lille, 145-158).

<sup>57</sup> In het derde deel zal de relatie van het denken tot de tijd dieper en breder worden behandeld.

<sup>58</sup> De uitdrukking is van Theunissen (*Hegels Lehre von absoluten Geist als theologisch-politischer Traktat*, Berlin 1970, vooral 73 e.v.).

<sup>59</sup> *Subjekt-Objekt*, 232 e.v.

onderscheiden aan. Wordt de 'gelaagdheid' onvoldoende gehonoreerd en wordt b.v. gesteld 'dass die Geschichte ein Geschehen der Vermittlung sei, daher alles in ihr und durch sie vermittelt ist' (Coreth),<sup>60</sup> dan dreigt het principiële onderscheid tot het latere historisme verloren te gaan. Anderzijds verlieze men niet uit het oog dat Hegel kunst, religie en filosofie in het hart van de wereldgeschiedenis plaatst, en niet – zoals een wijdverbreide misvatting wil – in een boventijdelijk rijk.<sup>61</sup> Eveneens is het minder correct te stellen dat Hegel nog aan de geest als een *a-historische* grootheid vasthoudt, terwijl daarentegen later, i.c. bij Heidegger en Gadamer, de geschiedenis zelf het absolute subject wordt. (Schulz)<sup>62</sup>

Aangezien de politieke geschiedenis het meest naar de oppervlakte is toegekeerd, verwondert het niet dat juist hier de tijdsproblematiek het scherpst naar voren komt. Aan het subject van deze geschiedenis, de wereldgeest, wordt objectieve werkelijkheid en zelfs *uiterlijke* algemeenheid toegeschreven (Enz 549). Bij al zijn 'Ueberweltlichkeit' (cf hoofdstuk 5) blijkt deze geest tevens zo zeer 'aan de tijd geknoopt'<sup>63</sup> en door de 'vreemdheid' van de empirische realiteit gecontamineerd te zijn, dat hij, om tot zijn waarheid te kunnen ingaan, eerst de eigen 'wereldlijkheid' (Enz 552) moet afleggen. Met de woorden van Litt: 'Eben um dieser ihm anhaftenden Endlichkeit willen bedarf er der Aufhebung in der Unendlichkeit des absoluten Geistes.'<sup>64</sup> En Liebrucks, die de wereldgeest-theorie met vuur tegenover Litt bleek te verdedigen, constateert op dit punt dezelfde moeilijkheid: 'Im Ausdruck "objektiver Geist" . . . schwingt bei Hegel immer noch etwas mit von der Positivität der endlichen Gestalten, wie sie die theologischen Jugendschriften herausgearbeitet hatten, in welcher Positivität die Unwahrheit liegt.'<sup>65</sup> Inderdaad, aan de objectieve geest kleeft een principiële onvolmaaktheid, die eerst op het niveau van

<sup>60</sup> Deze gedachte, vervolgt Coreth, 'hat wie kaum ein anderer Gedanke Hegels in der Nachwelt fortgewirkt: bei Marx und Engels, bei Dilthey, Husserl und Heidegger bis in die Problematik der Gegenwart.' ('Die Geschichte als Vermittlung bei Hegel', *Philosophisches Jahrbuch* 78 (1971) 98).

<sup>61</sup> Vgl H.J. Störig: 'Die Geschichte beschränkt sich bei ihm also auf die Entfaltung der Vernunft im staatlichen Leben, Geschichte ist ihm politische Geschichte. Kunst, Religion und Philosophie als Reich des absoluten Geistes stehen gleichsam zeitlos darüber.' (*Kleine Weltgeschichte der Philosophie*, Stuttgart 1961, 527).

<sup>62</sup> 'Hegel hat das Ziel, Geschichte als rückbezügliche Bewegtheit absolut zu setzen, nicht erreicht, weil er noch am Geist als einer ungeschichtlichen Grösse festhielt. Jetzt dagegen sind alle metaphysischen *aussergeschichtlichen* Reste abgestossen, weil Geschichte nun an ihr selbst das absolute Subjekt geworden ist.' (Walter Schulz, 'Anmerkungen zur Hermeneutik Gadamer', *Hermeneutik und Dialektik*, Festschrift H-G Gadamer, Tübingen 1970, Band I, 311).

<sup>63</sup> Vgl Lasson: zedelijkheid, kunst, religie en filosofie vormen het bestendige te midden van alle verandering. 'Daher ist es, dass in ihnen nicht der Weltgeist offenbar wird, der an die Zeit geknüpft und in der Zeit ist . . .' (*Hegel als Geschichtsphilosoph*, 88).

<sup>64</sup> Hegel. *Versuch einer kritischen Erneuerung*, 97.

<sup>65</sup> 'Zur Theorie des Weltgeistes in Theodor Litts Hegelbuch', 254.

kunst, religie en filosofie verdwijnt: 'Das ist gerade bei Hegel das Land, worin eine viel schönere, viel geheimnisvollere, viel hellere Rose blühen mag als am Staatskreuz; sei es mit, sei es ohne Eichenlaub und Schwerter.' (Bloch)<sup>66</sup>

### *De wereldhistorische betekenis van de christelijke religie*

Het beeld van een gestratificeerd proces staat open voor één groot misverstand, de opvatting als zou de geschiedenis een geheel van concentrische cylinders zijn, zonder interactie tussen de onderscheiden 'lagen'. Deze voorstelling is pertinent onjuist. Aan de inwerking van het oppervlaktegebeuren mag een halt zijn toegeroepen, in tegengestelde richting (van 'binnen' naar 'buiten') blijft de baan vrij! In de 'binnenste sfeer', onttrokken aan de 'laute Lärm der Weltgeschichte' (VG 109, vgl. W 828), werden en worden de grote wereldhistorische revoluties voorbereid. Dit geldt van de filosofie (zie ons derde deel), het geldt in niet mindere mate van de religie. Ter inleiding van de centrale thematiek van het volgende deel, nu een enkel woord over de wereldhistorische betekenis van de christelijke religie.

Dat een christelijke religie een cruciale betekenis toekomt, blijkt reeds uit deze opmerking: 'Die christliche Religion, diese entscheidende Angelegenheit der Weltgeschichte, ist aufgetreten.' (W 720) De openbaring van het christelijke principe, nl. dat God geest is, is de spil van de wereldgeschiedenis: 'Dieses neue Prinzip ist die Angel, um welche sich die Weltgeschichte dreht. Bis hierher und von daher geht die Geschichte.' (W 722)<sup>67</sup> Theunissen vult aan: 'Sie wandelt sich da in der Art und Richtung ihrer substantiellen Bewegung.'<sup>68</sup>

Theunissen aarzelt niet Hegels gehele geschiedfilosofie als godsdienstfilosofie te typeren,<sup>69</sup> een gedachte die men ook bij Chapelle aantreft: 'Pour Hegel: penser, c'est penser l'histoire, et penser l'histoire, c'est en penser la religion.'<sup>70</sup> Valt niet van hieruit een nieuw licht op de filosofie van de wereldgeschiedenis, met inbegrip van het leerstuk van de tijdsdeling? Stelt E. Jung: 'Der absolute Geist . . . tilgt die Zeit, bleibt schauerlich allein auf der Schädelstätte des Geistes. Und jenseits bleibt das Leben der Gestalten in ihrer einmaligen, vergänglichen Zeitlichkeit, nur – Werkzeug des absoluten Geistes, überlistet von der Idee, und weggeworfen.', Maurer tekent hierbij aan: 'Es ist dies ein typischer Vorwurf gegen

<sup>66</sup> *Subjekt-Objekt*, 273.

<sup>67</sup> Ofschoon de term 'spil' ongetwijfeld verband houdt met de christelijke tijdsrekening ('vóór' en 'na Christus'), handelt Hegel op deze plaats niet over 'Bethlehem', maar over het dogma van de Triniteit.

<sup>68</sup> *Hegels Lehre vom absoluten Geist*, 95.

<sup>69</sup> O.c., 77 (o.a.).

<sup>70</sup> *Hegel et la Religion*, I: La problématique, Namur 1964, 100.

die Hegelsche Geschichtsphilosophie für alle Interpretationen, die sich von dem Hegelschen Verständnis des Christentums distanzieren.<sup>71</sup> Is hetgeen boven als een 'interiorisatie' werd aangeduid niet in werkelijkheid een loutering, een door-de-dood-heengaan en wordt niet eerst hierin de ware strekking van het wereldgericht openbaar? Deze overtuiging is Friedrich Heer toegedaan. 'Was aber Hegel wirklich will', betoogt Heer, 'zeigt sein berühmtes Wort von der Weltgeschichte als "Schädelstätte des absoluten Geistes" im Satzesatz der Phänomenologie (zu vergleichen mit Schillers "Die Weltgeschichte ist das Weltgericht" und Hamanns "Golgotha und Scheblimini" ...). Hegel denkt an den Durchgang durch Golgotha hindurch: der sterbende Gott ist der Auferstehende; jeder Untergang in der Geschichte ist tief sinnvoll, ist ein Prozess der Geburt.'<sup>72</sup> *'Die Weltgeschichte is die Gegenwart!* Alles, was je "wirklich" war, ist präsent, ist "vernünftig", trägt an sich die Male der Rose des Kreuzes: ist durch den Tod hindurchgegangen ...'<sup>73</sup>

<sup>71</sup> *Hegel und das Ende der Geschichte. Interpretationen zur 'Phän. des Geistes'*, Stuttgart 1965, 73. Maurer citeert: E. Jung, *Entzweiung und Versöhnung in Hegels Phänomenologie des Geistes*, Leipzig 1940, 85.

<sup>72</sup> 'Hegel, der Philosoph des siebenten Tages', *Hegel. Ausgewählt und eingeleitet von Friedrich Heer*, Frankfurt a. Main 1955, 43 e.v.

<sup>73</sup> O.c., 46.



**TWEEDE DEEL**

**HET EINDIGE EN HET ONEINDIGE  
IN HET PERSPECTIEF  
VAN DE GODSDIENSTFILOSOFIE**



## EERSTE HOOFDSTUK

### EEN NIEUW PERSPECTIEF?

#### *De volheid van de tijd*

Het 'christelijk princip', waarvan het slot van het vorige deel sprak, valt allerm minst 'senkrecht vom Himmel'. Aan deze 'openbaring' ging een historische voorbereiding vooraf: geen heil zonder een fixeerbare behoefte-aan-heil!

De bedoelde *praeparatio evangelica* heeft zich langs twee lijnen voltrokken, enerzijds via de romeinse geschiedenis en anderzijds middels de geschiedenis van het joodse volk.

De ontwikkeling van het Romeinse rijk liep uit op de vergoddelijking van de particulariteit van één persoon: deze keizercultus richtte het algemeen belang te gronde (W 711, 719, 724). De zedelijke wereld bleef godloos achter (W 720), het publieke leven was vernietigd: 'Der politische Körper ist ein faulender Leichnam, der voller stinkender Würmer ist, und diese Würmer sind die Privatpersonen.' (W 716) Nu het 'heden' hem 'ontrouw' was geworden (PhR 138, W 725), zocht de Romein houvast en bevrediging in de eigen innerlijkheid. Vandaar de opbloei van de stoïsche en de sceptische filosofie (o.a. W 730 e.v.). Maar deze filosofieën verscherpten eerder het 'ongeluk', dan dat zij het wegnamen: aan dit laatste had Hegel reeds eerder, onder het veelzeggende opschrift 'het ongelukkige bewustzijn', een afzonderlijke beschouwing gewijd (Phän 158-171).

De joodse religie beschouwt Hegel als het andere uiterste van het ongelukkige bewustzijn. Hier staat z.i. het individu tegenover de geheel Andere; in deze verhouding heeft de waarheid niets gemeen met de *condition humaine*, vandaar de nooit ophoudende verdeemoediging. Zoals Hegel de geestelijke crisis van Rome kortweg typeert als het 'ongeluk', zo karakteriseert hij de joodse religie als de 'wroeging' ('Zerknirschung') en de 'smart'.<sup>1</sup>

In deze beide extremen valt het ongelukkige bewustzijn uit één; elk is in zichzelf gebroken en door een kloof van de ander gescheiden. Beide ge-

<sup>1</sup> Over de plaats en de waardering van de joodse religie: zie Emil L. Fackenheim, *The Religious Dimension in Hegel's Thought*, Bloomington & London 1967, 157 e.v., 179, 198-201.



stalten zijn eenzijdig (RIV 120); deze dubbele eenzijdigheid wekt de 'behoefte aan een overgang' (RIV 121). In de joodse wereld groeit het verlangen naar een toenadering tussen God en mens; het zoeken van de latijnse wereld gaat uit naar een bevrijding uit het innerlijke isolement. De goddelijke zelfmanifestatie in de realiteit van ruimte en tijd vormt het antwoord op beide: 'Dieses Bedürfnis . . . hat eine solche Erscheinung, die Manifestation Gottes als des unendlichen Geistes in der Gestalt eines wirklichen Menschen gefordert.' (RIV 121, noot 1)

De behoefte aan een verzoening van het oneindige en het eindige is gewekt, ergo: *de tijd is vol*. ' . . . *da aber die Zeit erfüllet war*, sandte Gott seinen Sohn (Gal 4, 4). Das heisst: der Geist, das Bedürfnis des Geistes ist vorhanden, der die Versöhnung zeigt.' (RIV 121)<sup>2</sup>

De smart van het ongelukkige bewustzijn is de barenswée van de christelijke religie (RIII 241, W 721, Phän 525).

#### *Een herwaardering van de eindigheid?*

'Unter Augustus selbst, unter diesem vollkommen einfachen Herrscher der partikulären Subjektivität ist das Gegenteil, die Unendlichkeit erschienen, aber so, dass sie das Prinzip der für sich seienden Endlichkeit in sich schliesst.' (W 720) 'Der Friede dieser Versöhnung besteht in der Vereinigung des Unendlichen und des Endlichen.' (W 733)

Verrassender dan de koppeling van het heil aan een historische behoefte, is de wijze waarop de geciteerde regels het 'wat' van de verzoening formuleren. Hier schijnt immers aan het eindige een waarde te worden toegekend die tot nu toe tevergeefs werd gezocht!

Wat bij de bespreking van de filosofie van de wereldgeschiedenis vooral frappeerde, was het eenzijdige overwicht van het algemene (de idee, de rede etc.). Weliswaar heette het algemene zich slechts te kunnen ontwikkelen in en middels de eigen dialectiek van het eindige, maar desondanks gaf het zichzelf, in zijn dubbele gestalte van immanente noodzakelijkheid en zelfbewuste vrijheid, steeds te kennen als het overmachtige, ten overstaan waarvan het eindige tot een onwezenlijkheid vervluchtigt.

Ofschoon men de gedachte van een 'goddelijke idee' die zich in de geschiedenis concretiseert, bezwaarlijk 'klassiek metafysisch' of 'platoons' kan noemen, is inmiddels wel duidelijk geworden dat de strekking van deze geschiedfilosofische conceptie minder 'anti-metafysisch' of 'anti-platonistisch' is dan de grondtendens van de (sc.Hegels) logica. Deze discontinuïteit kwam met name bij de analyse van het onderscheid tussen 'werkelijkheid' en 'Existenz' aan het licht. Het credo dat het wezen moet ver-

<sup>2</sup> Cf W 721-723, RIV 149, 185. Vgl Fackenheim, o.c., hfdst 5, par 6: 'The Meeting of Jewish East and Greek-Roman West, or the Ripeness of Time for Christ', 133-138. Vgl voorts de constructie van Kant in diens *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, B 108 e.v.

schijnen en hierbuiten geen werkelijkheid bezit, bleek nu doorkruist, zo niet: ontkracht, te worden door de identificatie van (ware) 'werkelijkheid' met eeuwige presentie van de idee, achter of onder de tijd-ruimtelijke verschijnselen.

Dat de tijd desondanks een bepaalde 'rol' blijft spelen, nl. als het element waarin de geest zijn wezen veruitwendigt, werd vervolgens onderstreept. Om deze reden zal men niet te snel van een wezensvreemdheid tussen de Logos (de idee, geest) en de tijd moeten spreken. Maar, hoe noodzakelijk de weg via de tijd ook is, beslissend blijft de steeds herhaalde *terugkeer* uit het tijdelijke en eindige. De tijd verliest al met al zijn 'vreemdheid' niet en de Logos 'gaat niet werkelijk ín in de tijd, doch keert in iedere historische periode tot zichzelf weer, want hij blijft die hij was, eeuwig.' (M.C. Smit<sup>3</sup>)

Geeft Hegels filosofie van de christelijke religie niet een ander, of althans een eenduidiger, zicht op de zin van de eindigheid? Dit is de vraag waarop wij in de komende hoofdstukken een antwoord willen zoeken.

Reeds aanstonds trekt het de aandacht dat de nood van het 'ongelukkelijke bewustzijn' de verschijning van het oneindige in de tijdelijke wereld heet te vergen. De stelling dat het wezen verschijnen moet, lijkt nu een vervolg te krijgen, waarbij, naar het schijnt, met elke *duplex ordo*-gedachte grondig afgerekend wordt.<sup>4</sup> Noemt men Hegel niet terecht een 'door en door modern denker', die nog slechts belangstelling heeft voor 'God-in-de-wereld'?<sup>5</sup> Was het niet reeds zijn overtuiging dat het niet om het eindige op zichzelf gaat, noch om het oneindige als zodanig, maar uitsluitend om de oneindigheid van het eindige, het eindige in zijn oneindige waarde?<sup>6</sup> Brengt hij eindigheid en oneindigheid niet even dicht bij-

<sup>3</sup> 'De tijd der geschiedenis', 11 (vgl. deel I, hfdst 6: 'de interiorisatie van de geschiedenis').

<sup>4</sup> Inzake de 'duplex ordo'-idee en het moderne verzet daartegen, vooral i.v.m. Troeltsch en Pannenberg, zie de bijdrage van J. Klapwijk in de bundel *Vrede met de rede?*, Assen 1976.

<sup>5</sup> Cf. Rudolf Ringguth over Hans Küng: 'Küng rühmt Hegel denn auch als "durch und durch modernen Denker", der nur noch an "Gott in der Welt" interessiert gewesen sei.' Onmiddellijk hieraan vooraf gaat het volgende: 'Was also muss meta-dogmatische Theologie tun? Küng hat wie sonst in seiner Kirche nur noch Karl Rahner den Mut zu antworten: Katholische Dogmatik muss endlich von Hegel zu lernen beginnen: dass Gott in Jesus Christus wahrhaft Mensch geworden ist, dass Gott selbst gelitten hat, dass Gott selbst gestorben ist, wenn auch dieser Tod nicht endgültig gewesen ist.' ('Christliche Revolution?', recensie van Hans Küng, *Menschwerdung Gottes*, in: *Der Spiegel* 24 (8 juni 1970) 144).

<sup>6</sup> Cf. R. Bakker in zijn recensie van: A. Peperzak, *Der heutige Mensch und das Heil*. Het Oneindige zoals door Peperzak bedoeld, is niet – aldus Bakker – een vlucht in het Al-Ene van de romantiek, noch een Jenseits: '... het gaat niet om het eindige op zichzelf, noch om het Oneindige op zichzelf: het gaat om de oneindigheid van het eindige, d.i. het gaat er om, het eindige in zijn oneindige waarde au-sérieux te nemen ...' (*Trouw*, 23 okt. 1973).

een, als in de volgende passage uit één van Rahners geschriften? Rahner schrijft: 'Vom Gott, den wir in Christus bekennen, muss man sagen, dass er genau da sei, wo wir sind, und da allein zu finden ist.' En, vervolgt Rahner, indien God hierbij de Oneindige blijft, dan niet als een 'ook nog' en een 'ergens anders', maar uitsluitend in deze zin: 'dass das Endliche selbst eine unendliche Tiefe erhalten habe, kein Gegensatz mehr zum Unendlichen sei, sondern das, wozu der Unendliche selbst geworden sei.'<sup>7</sup>

### *In de lijn van de theologia crucis?*

In de *Aesthetik* leest men ergens: '... ja selbst der christliche Gott ist dem Uebergange zur Erniedrigung des Leidens und Schmach des Todes nicht entnommen, und wird von dem Seelenschmerze nicht befreit, in welchem er rufen muss 'mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen' ...' (SW 12 244) Deze nadruk op het lijden en sterven van Christus als *het lijden en sterven van God zelf* schijnt opnieuw te bewijzen hoe modern dit denken is. Is het niet alsof men reeds de woorden van Bonhoeffer hoort: '... nur der leidende Gott kann helfen ... der durch seine Ohnmacht in der Welt Macht und Raum gewinnt.'<sup>8</sup>

In de radicaliteit van de zelf-vereindiging heeft Hegel het principiële onderscheid van de christelijke religie tot de pagane godsdiensten gezocht. Eén van de pregnantste uitspraken luidt aldus: 'Er ist durch die Wirklichkeit, Niedrigkeit, Schmähhlichkeit hindurchgegangen. Sein Schmerz war die Tiefe der Einheit der göttlichen und menschlichen Natur im Leben und Leiden. Die *seligen Götter* der Heiden wurden als in einem Jenseits vorgestellt; durch Christus ist die gemeine Wirklichkeit, diese *Niedrigkeit*, die nicht verächtlich ist, *selbst geheiligt*.'<sup>9</sup>

De contrast-tekening in de boven aangehaalde zinnen, ziet in de eerste plaats op de 'Griekse 'schoonheidsreligie'. Niet de Griekse, maar de christelijke religie is naar Hegels oordeel het meest antropomorfisch. De aardse presentie van Christus, zo verduidelijkt hij, is immers veel menselijker geweest dan de menselijkheid van de schone Griekse goden (W 579). Het christelijke 'antropomorfisme' zou in de Griekse wereld als een schending van alles wat goed en heilig is gegolden hebben; het zou hier trouwens aan middelen ontbroken hebben om de kruisgang uit te beelden: 'Chris-

<sup>7</sup> *Schriften zur Theologie* IV, 151, geciteerd bij Jörg Splett, *Die Trinitätslehre G.W.F. Hegels*, Freiburg u. München 1965, 122 noot 14.

<sup>8</sup> *Widerstand und Ergebung*, München u. Hamburg 1967, 178 (brief dd. 16.7.1944). Vgl: 'Gott lässt sich aus der Welt herausdrängen ans Kreuz, Gott ist ohnmächtig und schwach in der Welt und gerade und nur so ist er bei uns und hilft uns.' (l.c.) Bonhoeffer beroept zich ter plaatse op Matth. 8 : 17.

<sup>9</sup> *Nürnberger Schriften*, ed. Lasson-Hoffmeister, 292 e.v., geciteerd bij Küng, *Menschwerdung Gottes*, 310.

tus geëisselt, mit der Dornenkrone, das Kreuz zum Richtplatz tragend, an's Kreuz geheftet, in der Qual eines martervollen, langsamen Todes hinsterbend, lässt sich in den Formen der griechischen Schönheit nicht darstellen . . .' (SW 13 147)

Enige tijd geleden heeft Werner Schultz, in een nu bijna klassiek essay, onderzocht in hoeverre Hegels filosofie in de lijn van de *theologia crucis* (Paulus, Augustinus, Luther) staat.<sup>10</sup> Naar zijn oordeel tekent zich het duidelijkst de continuïteit af in het gebruik dat Hegel maakt van de met het Kruis gegeven 'ungeheure Kontrastik' van hoogste kracht in uiterste zwakheid, van leed en liefde, dood en leven.<sup>11</sup> Van het grootste belang acht Schultz de waardering van het lijden. Gold in de Griekse wereld het adagium: *hetgeen smart ervaart, kan niet eeuwig zijn*, in de *theologia crucis* voltrekt zich juist op dit punt een radikale ommekeer.<sup>12</sup> In niet geringe mate is het aan Hegel te danken geweest dat deze revolutie tot in de geschiedenis van de filosofie heeft doorgewerkt; met instemming citeert hij Dilthey's oordeel inzake de jonge Hegel: 'So entsteht eine neue Wertschätzung des Schmerzes, der Leiden gegenüber der griechischen Lehre von der Eudämonie . . . ein neuer Zug, den innerhalb der Geschichte der Philosophie seit Leibniz Hegel hinzubringt.'<sup>13</sup> Volgens Heinz Kimmerle, die zich hiervoor uitdrukkelijk op Schultz beroept, zijn in het uitgewerkte systeem van de latere Hegel enkele aspecten van de kruis-theologie bewaard gebleven, b.v. 'die "christliche Bewertung des Schmerzes", die zur griechisch-antiken in deutlichem Widerspruch steht.'<sup>14</sup>

Eerlijkheidshalve dient hieraan onmiddellijk te worden toegevoegd dat het voor Schultz geenszins vaststaat dat Hegel aan de diepste intenties van de *theologia crucis* recht heeft gedaan. De ondertoon van zijn essay is wat dit aangaat uiterst kritisch: bij Hegel dreigt de distantie tussen God en mens te verdwijnen, daarom is hier steeds het gevaar present van het *Eritis sicut deus*.<sup>15</sup> In het bijzonder heeft Hegel nimmer de consequentie willen aanvaarden, die voor *theologia crucis* wezenlijk is, nl. 'dass an die-

<sup>10</sup> 'Die Transformation der theologia crucis bei Hegel und Schleiermacher', *Neue Zeitschr. f. syst. Theol. u. Religionsphil.* 6 (1964) 290-317.

<sup>11</sup> O.c., 291 e.v.

<sup>12</sup> Volgens de Griekse filosofie is de eigenlijke werkelijkheid 'leidlos'; bij Aristoteles is de rede 'schlechthin leidensunfähig'; Schultz vervolgt: 'So vollzieht sich nun in der Bewertung und Deutung des Leidens im Bereich des christlichen Glaubens eine totale Achsendrehung.' (o.c., 290)

<sup>13</sup> O.c., 294; het citaat stamt uit Dilthey's *Gesammelte Schriften* IV, 170, 140.

<sup>14</sup> 'Zur theologischen Hegelinterpretation', *Hegel-Studien* 3 (1965) 368 noot 18. In dit artikel recenseert Kimmerle G. Rohrmoser, *Subjektivität und Verdinglichung* (o.c., 356-361) en H. Schmidt, *Verheissung und Schrecken der Freiheit* (o.c., 361-368). M.b.v. Schultz zoekt hij een uitweg uit de 'einfache Alternative, ob Hegel ein "christlicher Denker" sei (zo Rohrmoser; SG) oder das Christentum misverstehe (zo Schmidt; SG) . . .' (o.c., 368 noot 18)

<sup>15</sup> Werner Schultz, o.c., 309.

sem Geheimnis des Kreuzes alles menschliche Denken zerbrechen muss'.<sup>16</sup>

Terwille van de voortgang van het betoog laten wij in de eerste instantie deze kritiek rusten<sup>17</sup> en keren terug tot de waardering van het lijden. Schultz houdt staande dat Hegel aan de smart, het lijden, het negatieve een voor de geschiedenis van het denken uitzonderlijk gewicht heeft toegekend, nl. door – in het voetspoor van Böhme – smart, lijden en dood *in het leven van het absolute te transponeren*.<sup>18</sup> Een prikkelende stelling, vooral indien zij wordt geplaatst tegen de achtergrond van de conclusies die onzerzijds in het vorige deel werden getrokken: nl. dat in Hegels visie het 'Kreuz der Gegenwart' een onwerkelijkheid is en het lijden geen eigen zin en horizont heeft. De vraag rijst of niet in het zojuist besprokene een aanwijzing ligt dat Hegels filosofie van de christelijke religie aan het beeld dat bijv. de 'Vorrede' van de rechtsfilosofie oproept, een niet onbelangrijke dimensie toevoegt. Kruis en roos lijken dichter bijéén te komen. De stelling lijkt gewettigd dat Hegel, door het lijden tot een kenmerk van het absolute te promoveren, a.h.w. in het hart van de rede-idealen het kruis van de gebrokenheid opricht, terwijl hij omgekeerd het kruis zelf in het teken plaatst van het leven dat sterker is dan de dood (cf Phän 29 e.v.). Zo gezien, kan aan het symbool van de roos in het kruis deze zin worden gegeven: 'in dem harten Holz des irdischen Leidens die schöne Blüte göttlichen Lebens' (Rosenzweig).<sup>19</sup>

'... um die Rose im Kreuz der Gegenwart zu pflücken, dazu muss man das Kreuz selbst auf sich nehmen.', heet het in de godsdienstfilosofie (RII 37 noot 1); Moltmann tekent bij deze uitspraak aan: 'So geht es also bei der 'Rose' im Grunde... um ein erkennendes Existieren, das den Schmerz der Gegenwart auf sich nimmt und aushält und in ihm sich und seine Zukunft gewinnt.'<sup>20</sup> Is het niet Hegels diepste intentie geweest in de strakke taal van de wijsgerige begrippen en zonder af te doen van de pre-tenties die de filosofie van ouds voert, déze kern van de theologia crucis tot uitdrukking te brengen: (wij citeren Küng) '... dass die wahre Freiheit nur in der Gebundenheit, die eigentliche Selbstbewahrung nur durch Selbstentäußerung, die positivste Affirmation nur in verzichtender Nega-

<sup>16</sup> O.c., 308.

<sup>17</sup> Met name aan het slot van het volgende deel zal duidelijk worden dat deze kritiek ook de onze is.

<sup>18</sup> O.c., 308. Schultz voegt er aan toe dat deze transpositie een ingrijpende transformatie met zich mee heeft gebracht: het lijden wordt in het fluïdum van de dialectiek geplaatst en daarmee van zijn diepte en ernst beroofd. Vgl ook onze volgende hoofdstukken.

<sup>19</sup> *Hegel und der Staat* II, 81.

<sup>20</sup> 'Die "Rose im Kreuz der Gegenwart"', *Perspektiven der Theologie*, München 1968, 230.

tion, der Gewinn des Lebens nur durch den Verlust des Lebens, kurz, dass die Rose nur im Kreuz gefunden werden kann”<sup>21</sup>?

<sup>21</sup> *Menschwerdung Gottes. Eine Einführung in Hegels theologisches Denken als Prolegomena zu einer künftigen Christologie*, Freiburg 1970, 374. Deze beschrijving ziet overigens in de eerste plaats op de weg van de ‘concrete Christus’. Ofschoon Küng van oordeel is dat de ‘concrete Christus’ in de rechtsfilosofie van Hegel afwezig is, meent hij niettemin dat de achtergrond van deze filosofie christologisch is (l.c.). Sterker nog: Hegels *grondconceptie* is christologisch (375). Wel is het voor hem de vraag ‘ob eine christologische Grundkonzeption zu überzeugen vermag ohne den konkreten Christus . . .’ (l.c.). En op dezelfde plaats: ‘Was soll also eine Theologia crucis ohne den Cruzifixus?’

## TWEEDE HOOFDSTUK

### DE EVANGELISCHE GESCHIEDENIS

#### *De bevrijding van de zintuigelijkheid*

In het vorige gedeelte werden enkele elementen besproken die terwille van een optimale contrastwerking, in zekere zin uit hun context werden gelicht. In dit hoofdstuk zal het er om gaan het zinsverband, de structuur, waarvan zij deel uitmaken aan een systematisch onderzoek te onderwerpen.

In het kader van de paragraaf over de 'theologia crucis' werd een tekst uit Hegels Neurenbergse periode geciteerd, waarvan de slotzin luidt: '... durch Christus ist die gemeine Wirklichkeit, diese Niedrigkeit, die nicht verächtlich ist, selbst geheiligt.' Het intrigerende van deze uitspraak ligt in de combinatie van 'gemein' en 'Niedrigkeit' met 'geheiligt'. Ofschoon de veronderstelling voor de hand ligt dat iets dat geheiligt wordt eo ipso zijn lagere rangorde verliest, wijst de tekst zelf op een 'èn-èn' van 'Niedrigkeit' en heiligheid. Dezelfde merkwaardige combinatie, zij het in andere bewoordingen, treft men b.v. aan in de colleges over de esthetica, in een gedeelte waarin het onderscheid tussen het Griekse en het christelijke antropomorfisme ter sprake wordt gebracht. Eerst de christelijke religie drijft het antropomorfisme op de spits: 'Diese Wirklichkeit im Fleisch und Geist bringt erst das Christenthum als Daseyn, Leben und Wirken Gottes selber herein.' (SW 13 104 e.v.) – een gedachte waarmee wij reeds vertrouwd zijn, maar dan komt het: 'Dadurch ist nun diese Leiblichkeit, das Fleisch, wie sehr auch das bloss Natürliche und Sinnliche als das Negative gewusst ist, zu Ehren gebracht, und das Anthropomorphistische geheiligt worden . . .' (105) Hoe kan men iets geëerds en geheiligds tegelijkertijd als het negatieve bestempelen?

Een goed uitgangspunt voor een nadere analyse biedt de paragraaf die tot titel heeft: 'Die Erscheinung des Gottes', uit het derde deel van de colleges inzake de godsdienstfilosofie (RIII 139-149). Wij lezen daar o.m. het volgende: 'Der Gott erscheint so im Stein, und das Sinnliche gilt noch als angemessen für den Ausdruck des Gottes als Gottes. Erst wenn der Gott selbst als dieser Einzelne erscheint . . . dann erst wird die Sinnlichkeit frei: d.h. sie ist nicht mehr dem Gotte vermählt, sondern zeigt sich seiner

Gestalt als unangemessen: die Sinnlichkeit, unmittelbare Einzelheit wird ans Kreuz geschlagen.' (RIII 146) De Grieken, op hen ziet de eerste zin, achtten de kunst in staat het goddelijke als het goddelijke tot uitdrukking te brengen. Schijnt het niet dat juist zij de zintuigelijkheid hebben geëerd en geheiligd? Het vervolg van de tekst wijst in een andere richting. Niet de Griekse religie, maar de christelijke openbaring heeft de zintuigelijkheid bevrijd; hier eerst verschijnt God in de gestalte van een aanwijsbaar individu, 'als *dieser Einzelne*'; hier strekt de theofanie zich uit tot de eindigheid van het empirische 'Dit' (cf 145: '... bis zum sinnlichen Diesen fortgeht'), een gestalte die als zodanig onder de toevalligheid van het bestaan ressorteert (cf 147). Deze openbaring laat in radicaliteit de Griekse religie ver achter zich; zij neemt in haar beweging a.h.w. het zintuigelijke mee ... teneinde het als het inadequate aan het kruis te slaan!

Gaan wij nu eerst na hoe Hegel het Griekse standpunt tekent. Hegel meent dat aan de Griekse religie en cultuur het streven de natuur te sublimeren, te *idealiseren*, ten grondslag heeft gelegen. Niet met het natuurlijke als zodanig, de 'steen als steen', maar uitsluitend met de natuur als uitdrukking van iets anders, de 'zum Geistigkeit umgebildete Natürlichkeit', heeft de Griek vrede kunnen sluiten; hier blijft de steen geen steen, de natuur geen natuur (W 571) Uitdrukkelijk neemt Hegel stelling tegen de gedachte dat de Grieken de natuur als zodanig vergoddelijkt zouden hebben: zij hebben, in tegendeel, in de natuur het meer-dan-natuurlijke gezocht en dat vereerd (W578). Het is hun streven geweest de natuur in haar ondoorzichtige en onberekenbare positiviteit zo ver mogelijk terug te dringen (cf W 575). Kortom: hier werd slechts de natuur als expressie van het geestelijke, als 'schone gestalte', gelegitimeerd: 'Das Sinnliche ist so nur Erscheinung des Geistes, hat die Endlichkeit abgestreift, und in dieser Einheit des Sinnlichen mit dem an und für sich Geistigen besteht das *Schöne*.' (W 575)

Aan die idealisering van de natuur heeft de christelijke religie paal en perk gesteld. In positieve zin kent Hegel echter aan deze bevrijding geen andere betekenis toe dan dat het natuurlijke voortaan 'zijn gang kan gaan', zelfs daar waar de Waarheid verschijnt ... Men lette op het 'vrijlaten' in de volgende passage: 'Erst wenn die Besonderung in Gott zur äussersten Grenze fortgeht und als Mensch in dieser Gestalt als unmittelbares Bewusstsein hervortritt, dann ist sozusagen diese Sinnlichkeit, Aeusserlichkeit als Sinnlichkeit freigelassen, d.h. die Zufälligkeit, die Bedingtheit der Aeusserlichkeit kommt an dem Gotte zum Vorschein.' (RIII 145) De 'heiliging', waarvan boven sprake was, blijkt in feite tot een ontbinding van de toevalligheid te leiden! Voortaan is de steen weer steen, de natuur natuur, d.w.z. ongoddelijk en onwaar. Voor de zintuigelijkheid betekent dit in concreto dat de (geforceerde) harmonie tussen zintuigelijke vorm en goddelijke inhoud, die de Griekse religie kenmerkte, plaats maakt voor een disharmonische verhouding.



### *Het proza van de natuur*

Hoe dubbelzinnig is de eer die, op Hegels standpunt, aan de zintuigelijkheid, en specifiek: de lichamelijkheid, te beurt valt! Met de vleeswording van de Waarheid wordt enerzijds, zoals het in de *Aesthetik* heet, het aardse lichaam en de gebrekkigheid van de menselijke natuur 'gehoben und geehrt', maar dezelfde tekst wijst vervolgens de disharmonie aan, waarop zoëven werd gezinspeeld: terwijl in de klassieke kunst het zintuigelijke in harmonie met het geestelijke en substantiële bleef, komt nu het lichamelijke in zijn negatieve bepaaldheid naar voren.<sup>1</sup> De vleeswording is een hoge noodzakelijkheid – vandaar de 'eer' – maar (en hierin komt het 'negatieve' tot uitdrukking) in de zin van een *moment*, een 'voorbijgaand moment' (W 737) binnen een voortgaande beweging. In het verdere verloop van deze geschiedenis wordt het zintuigelijke opgeofferd (SW 13 147), aan het kruis geslagen en als het negatieve, het inadequate, ten toon gesteld (RIII 146); het menselijk wordt afgestroopt, opdat het goddelijke zich op geëigende, d.i. *geestelijke*, wijze manifestere.<sup>2</sup>

Hegel contrasteert de christelijke religie als de religie van de 'oneindige smart' met de onbevagen 'Heiterkeit' van de Griekse wereld. De nieuwe religie zou een wig hebben gedreven tussen natuur en geest. Zo is er sprake van een verbreking van de eenheid van mens en natuur en van een vernietiging van de natuurlijke vrede (RI 23m). Overeenkomstige gedachten komen trouwens reeds in zijn vroegere manuscripten naar voren, bijv. in de zgn. 'Fortsetzung' van het *System der Sittlichkeit*.<sup>3</sup> Men leest hierin o.m. dat het nodig was dat de eenheid van de geest met zijn realiteit verbroken werd, waarbij de natuur als 'ontwijd lijk' achter bleef.<sup>4</sup> Ofschoon in de Jena-periode, waaruit dit fragment stamt, de sympathie voor de Griekse cultuur nog sterker doorklinkt dan later, beschouwt Hegel toch hier reeds de ondergang van deze wereld als iets onvermijdelijks. Het fragment wijst in de 'nieuwe religie' twee noodzakelijke elementen aan, de ontgoddelijking van de natuur en het optreden van een mens die het

<sup>1</sup> 'Einer Seits nämlich ist zwar der irdische Leib und die Gebrechlichkeit der menschlichen Natur überhaupt dadurch gehoben und geehrt, dass Gott selber es ist, der in ihr erscheint, anderer Seits aber ist es gerade diess Menschliche und Leibliche, das als negativ gesetzt wird, und in seinem Schmerz zur Erscheinung kommt, während es im klassischen Ideal die ungestörte Harmonie mit dem Geistigen und Substantiellen nicht verliert.' (SW 13 147)

<sup>2</sup> 'Der Tod hat einerseits diesen Sinn, diese Bedeutung, dass damit das Menschliche abgestreift wird und die göttliche Herrlichkeit wieder hervortritt . . .' (RIV 172)

<sup>3</sup> Dit fragment is dankzij Karl Rosenkranz bewaard gebleven (*G.W.F. Hegels Leben*, Berlin 1844, 132-141); het is ook opgenomen in *Dokumente zu Hegels Entwicklung*, herausg. von Johannes Hoffmeister, Stuttgart 1936 (314-325).

<sup>4</sup> *G.W.F. Hegels Leben*, 136. *Dokumente zu Hegels Entwicklung*, 317 e.v.

‘vertrouwen’ in zich droeg met het absolute één te zijn.<sup>5</sup> In deze mens, zo vervolgt de tekst, ‘war die Welt wieder mit dem Geiste versöhnt. Weil die ganze Natur ungöttlich geworden war, konnte nur die Natur dieses Menschen göttlich sein, und die Natur nur von ihm aus wieder *geweiht* werden.’<sup>6</sup>

In het voorbijgaan wijs ik er op dat in de loop van Hegels ontwikkeling zich in deze een zekere verschuiving voordoet. Hetgeen in het genoemde fragment nog over twee elementen was verdeeld, zal Hegel later als een eenheid vatten.<sup>7</sup> Dan wijst de ‘wijding’ of ‘heiliging’ (zoveel is inmiddels wel duidelijk geworden) eigenlijk niet meer boven de ontgoddelijking uit. Scherper nog, de heiliging is dan het moment dat onmiddellijk aan de ontgoddelijking voorafgaat: het natuurlijke (het zintuigelijke, het lichamelijke) wordt in de geschiedenis van Christus opgenomen . . . om gekruisigd te worden.<sup>8</sup>

Aan het hier gereleveerde kan nog worden toegevoegd, dat Hegel de ontgoddelijking van de natuur behalve met het Kruis, ook met de schepping in verband brengt. Zijns inziens vat de ‘joodse religie’ het natuurlijke als iets zuiver uitwendigs op; hier ziet hij het *proza van de natuur* beginnen: ‘Hier fängt die Prosa der Natur an, d.h. sie wird als endlich aufgefasst, nicht mehr gemischt mit dem, was gegen sie das Höhere ist.’ (W 453) De zon is niet meer dan zon (l.c.); de wereld, als een aggregaat van prozaïsche dingen, is ontgoddelijkt (RIII 67). Nu het geestelijke zich van het natuurlijke, het zintuigelijke en onmiddellijke losmaakt, treedt de ontgoddelijking van de natuur in – en, vervolgt deze tekst, ‘dies ist ihre Wahrheit, dass sie das Aeusserliche ist gegen den Geist.’ (W 454) De geest wordt hier eerst naar waarde geschat (!), terwijl de natuur haar juiste plaats wordt gewezen.<sup>9</sup>

<sup>5</sup> ‘Diese zwei nothwendigen Elemente mussten der Angel der neuen Religion werden: die Entgötterung der Natur, also die Verachtung der Welt, und dass in dieser unendlichen Trennung doch ein Mensch die Zuversicht des Einsseins mit dem Absoluten in sich trug.’ (G.W.F. Hegels *Leben*, 137; *Dokumente*, 319) Vgl ook Rudolf Haym, *Hegel und seine Zeit*, Berlin 1857, 415 e.v.

<sup>6</sup> G.W.F. Hegels *Leben*, 137; *Dokumente*, 319. Vgl het commentaar van Maurer, in: *Hegel und das Ende der Geschichte*, Stuttgart 1965, 76.

<sup>7</sup> Er zou uiteraard veel meer te zeggen zijn over Hegels waardering voor de Antieken en de verschuivingen die zich hierin in de loop van zijn ontwikkeling hebben voorgedaan, maar zulks valt buiten het kader van dit onderzoek.

<sup>8</sup> In deze zelfde beweging wordt, zoals in de volgende paragraaf zal blijken, het eindige binnen de ‘eeuwige geschiedenis van God’ opgenomen. In het volgende hoofdstuk zal worden onderzocht wat dit gegeven voor de waardering van de ‘condition humaine’ betekent.

<sup>9</sup> ‘... denn der Geist, welcher bisher entwürdigt war, erhält erst hier sein Würde, sowie die Natur ihre rechte Stellung wieder. Die Natur ist sich selbst äusserlich. Damit hängt zusammen, dass sie geschaffen, ein Gesetztes ist. So ist sie das, was sie für den Geist ist.’ (W 454),

Voor Hegel is de schepping een ontgoddelijking van de 'Sakralkosmos' en daarmee eigenlijk reeds een uittocht uit het rijk van de natuur en bevrijding uit de ban van de natuurmythen. Terecht heeft Kern er op gewezen dat deze gedachten, die hun bekendheid vooral aan de moderne theologie danken, alle bij Hegel te vinden zijn.<sup>10</sup> Hierbij ontbreekt bij de latere Hegel ook niet de gedachte dat de desacralisatie van de natuur de ont-plooiing van de wetenschappen mogelijk heeft gemaakt. In de pagane cultuur lag de empirische realiteit nog in een religieuze totaliteit ingebed, zodat de enige mogelijke houding tot de dingen een poëtisch-religieuze was (cf RIII 147). Volgens Hegel ligt de quintessens van de scheppingsidee in de volstrekte onzelfstandigheid van de dingen (RIV 85-92). Als schepping bestaat de wereld uit een prozaïsch geheel van entiteiten die tot elkaar in wetmatige relaties staan (o.a. RIII 71, W 912 e.v.). Hier eerst komt het eindige als zodanig in het vizier en nu is het in principe mogelijk het eindige te nemen voor wat het is. Dit is het fundament waarop de moderne wetenschappen gebouwd zijn (W 910-915). De natuur ligt open voor de gedistantieerde, objectiverende blik;<sup>11</sup> het lichaam kan geopend worden.<sup>12</sup> Voortaan kan het verstand zijn gang gaan!<sup>13</sup> Maar bij dit alles blijven de hogere behoeften onbevredigd; daarom zijn alle pogingen

<sup>10</sup> 'Atheismus – Christentum – Emanzipierte Gesellschaft. Zu ihrem Bezug in der Sicht Hegels', *Zeitschrift für kath. Theologie* 91 (1969) 289-321. Een zeer instructief artikel, waarvan het belang vooral ligt in de hoeveelheid van het aangevoerde materiaal. Een scherpe analyse van de betekenis die de 'ontgoddelijking' bij Hegel heeft, ontbreekt echter. Naast teksten die goed 'in der Sicht Hegels' passen, voert Kern ook teksten aan waarvan de strekking een principieel andere is. Dit laatste geldt bijv. van het aan de pastorale Constitutie 'Gaudium et spes' (uitgegaan van het 2e Vaticaans concilie, afgekondigd op 7 dec. 1965) ontleende. 'Gaudium et spes' leert dat de 'aardse werkelijkheden' op grond van hun geschapen-zijn een eigen bestand, waarheid, goedheid, eigen wetten en orde bezitten ('propria firmitate, veritate, bonitate propriisque legibus ac ordine'; art. 36; Kern, o.c., 300). Voor deze zienswijze laat Hegels filosofie, die immers het predikaat 'echte werkelijkheid' aan de idee voorbehoudt en aan het geschapene zelfs niet een ogenblik van eigen zijn toekent (RIV 86m), principieel geen ruimte. Kern signaleert eerst tegen het einde van zijn essay het steeds weer doorbreken van 'eine Entwirklichung der endlichen, weltlichen Wirklichkeit' (320).

<sup>11</sup> Vgl. H.J. Iwand: 'Gott finden heisst aber zugleich die Entgötterung, die Entmythologisierung der Natur, weil eben jetzt der Mensch, der Gott gefunden hat, Sterne Sterne sein lässt und die Sonne Sonne und die Welt Welt und den Menschen Menschen. Nun erst kann die Erkenntnis qua Wissenschaft sich der Welt zuwenden.' (*Glauben und Wissen. Nachgelassene Werke* I, hg. v. H. Gollwitzer, München 1962, 123), geciteerd bij Kern, o.c., 302, noot 66. Niet ten onrechte merkt Kern bij deze woorden op: 'Man vergleiche die Nähe zu den Hegeltexten...!'

<sup>12</sup> Men denke aan de 'metablitische' studies van J.H. van den Berg, vooral *Het geopende lichaam* (deel I van *Het menselijk lichaam*), Nijkerk 1959.

<sup>13</sup> Zulks, wat Hegel betreft, uiteraard alleen binnen de door de rede gestelde grenzen!

met het proza van deze wereld vrede te sluiten uit den boze: het ware leven, het leven van de geest, begint met de dood van het natuurlijke!<sup>14</sup>

*'Gott selbst ist tot'*

Na het voorafgaande behoeft het nauwelijks nog betoog dat Hegels filosofische 'reconstructie' van het evangelie tot de conclusie moet leiden dat Gods zelf-openbaring in de zichtbare en tastbare wereld niet anders dan disharmonieus kan zijn en dat het deze discrepantie is die de 'Geschichte Gottes' (RIV 166) voortdrijft naar de 'hoogste spits' van de eindigheid, de dood (RIV 157m). Niet het empirische bestaan in tijd en ruimte, maar de dood is het geëigende substraat voor het verschijnen van de goddelijke idee: 'Aber die höchste Endlichkeit ist nicht das wirkliche Leben so im Zeitlichen, sondern der Tod, der Schmerz des Todes . . . Das zeitliche, vollkommene Dasein der göttlichen Idee in der Gegenwart wird nur in Christi Tode angeschaut.' (RIV 157m).

De 'Godmens' lijdt aan de ongelijkheid tussen zijn goddelijke en menselijke natuur . . . Voor een plaatsvervangend lijden laat deze conceptie dan ook hoegenaamd geen ruimte; een ieder lijdt en sterft voor zichzelf (cf RIV 160m: 'Ohnehin stirbt jeder für sich selbst . . .').<sup>15</sup>

De relevantie die de passie-geschiedenis voor Hegel bezit, ligt primair in de aansluiting bij de nood van het ongelukkig bewustzijn.<sup>16</sup> Hier kunnen drie elementen worden onderscheiden. In de eerste plaats is er de accommodatie aan de toestand waarin dit bewustzijn verkeert; vervolgens wordt de 'nood' geïntensiveerd en op de spits gedreven, maar zoals in deze filosofie elke climax tegelijkertijd een keerpunt is, zo ook hier: de spits van de eindigheid is tevens het punt waar de omslag plaatsvindt – dit vormt het derde element.

God zelf lijdt . . . , een ander getuigenis kan niet overtuigend zijn: 'In dem Schmerz ist die Beglaubigung der Erscheinung Gottes.' (RIV 149). De dood vormt het aanrakingspunt tussen God en de mens als *natuurlijke* existentie.<sup>17</sup> Door in de dood te gaan, heeft God zelf zijn transcendentie prijsgegeven. Volgt men Hegels uiteenzettingen nauwkeurig, dan blijkt

<sup>14</sup> Cf *Glauben und Wissen*, 6 e.v., waar Hegel het eudemonisme en de Aufklärung (en tevens, naar uit het vervolg blijkt, de filosofie van Kant, Jacobi en Fichte) verwijt de 'poëzie' van de 'smart' (i.c. de smart van de 'schone subjectiviteit' van het protestantisme), die elke verzoening met het empirische bestaan versmaadt, te hebben ingeruild voor het 'proza van de bevrediging met deze (empirische; SG) eindigheid'.

<sup>15</sup> Zie het begin van deel II, hfdst. 4, waar dit laatste nader zal worden genuanceerd.

<sup>16</sup> Vgl deel II, hfdst. 1.

<sup>17</sup> 'Aber zugleich ist der Tod selbst auch das Negative, diese höchste Spitze dessen, dem die Menschen als natürliches Dasein ausgesetzt sind: dies ist hiemit Gott selbst.' (RIV 172). Deze tekst stamt niet uit een manuscript van Hegel, het is dus mogelijk dat het slot, 'dies ist hiemit Gott selbst', niet authentiek is.

echter dat deze accommodatie in eerste instantie de nood van het ongelukkig bewustzijn verhevig. Vertwijfelt dit bewustzijn aan de zin van het leven – in zijn wereld is er niets objectiefs meer: wet, waarheid en plicht zijn verdwenen; God, het oneindige, is een onaantastbaar, maar onbereikbaar ideaal, een ‘Jenseits’ (cf RI 137) – nu blijkt zelfs hetgeen als onaantastbaar werd voorgesteld niet aan het lijden en de dood ontheven te zijn! ‘Die höchste Entäusserung der göttlichen Idee: “Gott ist gestorben, Gott selbst ist tot” ist eine ungeheure, fürchterliche Vorstellung, die vor die Vorstellung den tiefsten Abgrund der Entzweiung bringt.’ (RIV 157m e.v.) ‘Gott ist gestorben, Gott ist tot – dieses ist der fürchterlichste Gedanke, dass alles Ewige, alles Wahre nicht ist, die Negation selbst in Gott ist; der höchste Schmerz, das Gefühl der vollkommenen Rettungslosigkeit, das Aufgeben alles Höheren ist damit verbunden.’ (RIV 167) Het is van belang op te merken dat dit ‘harde’ woord over de dood Gods door het ongelukkige bewustzijn wordt uitgesproken: ‘Es ist das Bewusstsein des Verlustes aller *Wesenheit* . . . es ist der Schmerz, der sich als das harte Wort ausspricht, dass *Gott gestorben ist*.’ (Phän 523) Volgens *Glauben und Wissen*, één van Hegels eerste publicaties, vormt deze ‘oneindige smart’, dit ‘gevoel’ dat God zelf dood is, het historisch fundament van de religie van de nieuw tijd.<sup>18</sup>

De spits van de eindigheid is tevens het keerpunt; hier voltrekt zich de ‘conversie’ (RIV 158m), de ‘omkering’ (167), waarbij aan het licht komt dat God zichzelf niet verliest,<sup>19</sup> maar de dood doodt (l.c.), ten bewijze dat het ware leven de dood niet uit de weg behoeft te gaan (cf Phän 29 e.v.).

Nu de menselijkheid ‘afgestroopt’ is (RIV 172), schijnt de oneindigheid zich opnieuw van het eindige los te maken. Op dit punt dient echter een hoogst belangrijk onderscheid geïntroduceerd te worden. De *empirische eindigheid* blijft in deze voorstelling van zaken inderdaad achter – *graf is graf* (SW 19 209) – maar met dood en opstanding is het eindige anderszits tot een *moment* van het goddelijke leven zelf geworden: in de dood is de mens, het eindige, ‘als Moment Gottes gesetzt’ (RIV 166). Met dit laatste is de menselijkheid in de goddelijke idee opgenomen (164). Hetgeen eerst alleen maar nood scheen, blijkt nu ook redding te zijn; het verloop van de ‘Geschichte Gottes’ levert zelf het bewijs dat het ‘anders-zijn’ niet hindert, d.w.z. dat het kruis van de *condition humaine* de éénwording

<sup>18</sup> Zie het beroemde slotgedeelte. In een tussenzin merkt Hegel over de ‘oneindige smart’ o.m. het volgende op: ‘. . . der vorher nur in der Bildung geschichtlich und als das Gefühl war, worauf die Religion der neuen Zeit beruht, das Gefühl: Gott selbst ist tot . . .’ (123).

<sup>19</sup> ‘Gott nämlich erhält sich in diesem Prozess . . .’; vgl het criterium dat Paul Tillich opstelt ter beoordeling of een openbaring al dan niet definitief is: een openbaring is ‘final’: ‘if it has the power of negating itself without losing itself’ (*Systematic Theology*, combined volume, Digsowell Place 1968, I, 148).

met God niet in de weg staat: ‘“Gott selbst ist tot” heisst es in einem lutherischen Liede (de 2e strofe van “O Traurigkeit, o Herzeleid”, van Joh. Rist; SG); damit ist das Bewusstsein ausgedrückt, dass das Menschliche, Endliche, Gebrechliche, die Schwäche, das Negative göttliches Moment selbst sind, dass es in Gott selbst ist, dass die Endlichkeit, das Negative, das Anderssein nicht ausser Gott ist und als Anderssein die Einheit mit Gott nicht hindert.’ (RIV 172)<sup>20</sup>

Op de historische menswording Gods volgt dus de inlijving van de menselijkheid in het eeuwige goddelijke Leven. Dit is de essentie van de genoemde omkeer! Hiermee is het eindige geheiligd, zelfs ‘verheerlijkt’!

### *Voorlopige balans*

De gedachten die in dit hoofdstuk besproken werden, zijn dermate ingrijpend en voor ons onderzoek van een dusdanig gewicht dat het onjuist zou zijn voort te gaan zonder eerst de balans op te maken.

Bekend is hoe de belangrijkste vertegenwoordigers van de Verlichting het christendom verantwoordelijk hebben gesteld voor het verval van de antieke wereld.<sup>21</sup> Bij de jonge Hegel klinkt dit verwijt op vele plaatsen door, gaandeweg moet het echter plaats maken voor het inzicht dat deze wereld aan de eigen beperktheden ten onder is gegaan.<sup>22</sup> Dat dit laatste niet betekent dat de antieke beschaving bij de latere Hegel minder aandacht krijgt, is inmiddels wel duidelijk geworden. In het bijzonder bleek zijn visie op de Griekse ‘schoonheidsreligie’ van groot belang voor het verstaan van de filosofie van de christelijke religie. Hierover nu nog een enkele opmerking.

In vergelijking tot de onbevangen ‘Heiterkeit’ die Hegel – en vele tijdgenoten met hem – aan de Griekse religie toeschreef, is de leer van het evangelie voor hem altijd een *harde* leer gebleven. Een hardheid die evenwel naar zijn oordeel (wij beperken ons nu tot zijn latere denken) niets onmenselijks heeft. In tegendeel, het antropomorfisme van de christelijke religie laat z.i. in radicaliteit de Griekse godsdienst ver achter zich. Daarom kan hij ook niet instemmen met hetgeen Schiller over de ‘Götter Griechenlands’ dichtte: ‘Da die Götter menschlicher noch waren,

<sup>20</sup> Vgl Herbert Scheit: ‘Hegel macht sich Luthers Interpretation des Todes Jesu zu eigen, ‘möglicherweise aber durch die Lektüre der philosophischen Schriften Jakob Böhmes”.’ (*Geist und Gemeinde. Zum Verhältnis von Religion und Politik bei Hegel*, München 1973, 170, noot 148; aan het slot citeert Scheit uit een artikel van H.W. Schütte).

<sup>21</sup> Zie met name: Peter Gay, *The Enlightenment. An Interpretation*, Vol. 1: ‘The Rise of Modern Paganism’, London 1973, vooral het 2e boek, ‘The tension with christianity’, 212-419.

<sup>22</sup> In zijn jeugd heeft Hegel sterk de invloed ondergaan van de Engelse historicus Gibbon. Het is vooral Gibbon geweest die het christendom verantwoordelijk stelde voor de ondergang van de antieke beschaving.

waren Menschen göttlicher'.<sup>23</sup> Eerst in de smadelijke dood van Christus aan het kruis is de menselijkheid Gods 'tot op het uiterste punt verschenen' (RIV 165). Konden de Grieken de natuurzijden van het menszijn eigenlijk niet onder ogen zien, nu komen de eindigheid, de gebrekkelijkheid van de menselijke natuur, het lijden, de uiterste verlatenheid en zelfs de dood binnen de lichtkegel van de waarheid. In zoverre is de christelijke religie volstrekt 'diesseitig' en bij uitstek realistisch, want het menselijke leven zelf is een leven van strijd en smart ('... und das menschliche Leben überhaupt ist ein Leben des Streits, der Kämpfe und Schmerzen.'; SW 14 244).

Deze grote aandacht voor de schaduwzijden van het leven is in hoge mate typerend voor het 'klimaat' van Hegels denken. Het onderscheidt zich hierin van het estheticisme van de Romantiek (Hölderlin, Schiller e.a.), maar ook bijv. (er zouden meer voorbeelden te noemen zijn) van de opvattingen van Nietzsche. Nietzsche sprak smalend over de christelijke religie als een popularisering van de metafysische wereldverzaking ('platonisme voor het volk') en stelde hiertegenover de levensbeaming van de Grieken, op een wijze die enigszins aan Hegel herinnert, maar een ingrijpende 'klimaatwisseling' verraaft: Oh diese Griechen! Sie verstanden sich darauf, zu *leben*: dazu tut not, tapfer bei der Oberfläche, der Falte, der Haut stehenzubleiben, den Schein anzubeten... Diese Griechen waren oberflächlich – *aus Tiefe!*<sup>24</sup>

De zintuigelijkheid, de menselijkheid, het lijden, waarvan het denken traditioneel de blik leerde af te wenden, worden door Hegel in het centrum van zijn filosofie gebracht. Breekt hiermee de geschiedenis van de filosofie een door en door moderne werkelijkheidsbeleving baan (cf hfdst. 1)? Heeft Hegel in het kruis van Christus een rehabilitatie van de door de metafysica verloochende dimensie van de natuur gezocht?<sup>25</sup> Wij hebben gezien dat op zijn standpunt de vleeswording van de Waarheid als zodanig disharmonieus is, dat deze gestalte aan de inwerking van het natuurlijke blootstaat (cf RIII 147) en reeds *om deze reden* in het verdere ver-

<sup>23</sup> W 579, SW 13 108. Deze slotregels heeft Schiller later vervangen door: 'Aus der Zeitfluss weggerissen schweben / Sie gerettet auf des Pindus Höhn; / Was unsterblich im Gesang soll leben, / Muss im Leben untergehn.' Deze regels bevallen Hegel beter (SW 13 108).

<sup>24</sup> Uit de voorrede tot de 2e uitgave van *Die fröhliche Wissenschaft*, Friedrich Nietzsche Werke, ed. Schlechta, zweiter Band, 15 (vgl o.c., 1061).

<sup>25</sup> Cf Christian Link, *Hegels Wort 'Gott selbst ist tot'*, Zürich 1974, 79, over Karl Barth. Naar het oordeel van Link, wiens interpretatie zich in de eerste plaats op Hegels vroege geschriften richt, zou Hegel aanvankelijk naar een rehabilitatie van de natuur, naar een nieuwe 'verbinding van mens en natuur', hebben gezocht (48, 58 e.v., 61, 64); eerst later, met name in zijn Berlijnse periode zou de metafysica, i.c. de 'Substanz-Ontologie' de overhand hebben gekregen (vooral 82-84). Links interpretatie van Hegels natuur-begrip (die de invloed van zowel Barth als Heidegger verraaft) houd ik voor inadequaaf.

loop van de passie-geschiedenis afgelegd moet worden. Tijdens zijn 'omwandering' was Christus a.h.w. aan een 'vreemde' wet onderworpen,<sup>26</sup> ja zelfs de menselijkheid die Hij aannam, wordt door deze filosofie als het 'vreemde' bepaald: de eindigheid, de menselijkheid, de vernedering is 'als ein Fremdes an Christo gesetzt als an dem, der schlechthin Gott ist...' (RIV 167)<sup>27</sup>

Het zijn het lijden en de dood die volgens Hegel aan het optreden van Jezus geloofwaardigheid verlenen. Daarom maakt, in zeker opzicht, niet Kerst, maar Pasen de tijd vol. Zodra nl. de ontgoddelijking van de wereld, die tot uitdrukking kwam in het 'ongelukkig bewustzijn', door de passie-geschiedenis bezegeld is, is de tijd rijp voor de manifestatie van God als géést. 'Le grand Pan est mort': de tijd van de religie van de *geest* is gekomen!<sup>28</sup>

<sup>26</sup> Cf. RIV 154: 'Das erste Moment ist, dass er ein unmittelbarer Mensch ist in aller äusserlichen Zufälligkeit, in allen zeitlichen Verhältnissen und Bedingungen; er wird geboren, hat als Mensch die Bedürfnisse der andern Menschen...'. In hetgeen onmiddellijk hierop volgt, wordt één voorbehoud gemaakt: Christus heeft geen deel gehad aan de hartstochten en de boze neigingen van de anderen, ook heeft Hij niet gedeeld in de bijzondere belangen ('Interessen') van het wereldse. Zie wat het eerstgenoemde betreft: deel II, hfdst. 4 en voorts (inz. de 'uiterlijke geschiedenis') deel III, hfdst. 1.

<sup>27</sup> In het volgende hoofdstuk komen wij op deze tekst terug.

<sup>28</sup> Pascal, *Pensées*, nr. 695, door Heidegger geciteerd in zijn essay 'Nietzsches Wort "Gott ist tot"', *Holzwege*, Frankfurt a. M. 1972, 197 e.v. Heidegger meent dat dit aforisme tot hetzelfde bereik behoort als de uitspraken van Hegel en Nietzsche over de 'dood van God' (resp. in *Glauben und Wissen* en *Die fröhliche Wissenschaft*), 'obzwar aus entgegengesetzten Gründen' (198). Ook Hegel citeert in dit verband Pascal; aan het slot van *Glauben und Wissen* leest men: '... das Gefühl... , worauf die Religion der neuen Zeit beruht, das Gefühl: Gott selbst ist tot (dasjenige, was gleichsam nur empirisch ausgesprochen war mit Pascals Ausdrücken: la nature est telle qu'elle marque partout un Dieu perdu et dans l'homme et hors de l'homme)...' (123 e.v.; het citaat is ontleend aan *Pensées*, nr. 441). Ontegenzeggelijk doen Hegel, noch Heidegger recht aan Pascals bedoelingen. Het door Hegel geciteerde ziet op de corruptie van de natuur zoals deze met de zondeval ingetreden is. Aan de aangehaalde woorden gaat onmiddellijk vooraf: 'Pour moi, j'avoue qu'aussitôt que la religion chrétienne découvre ce principe, que la nature des hommes est corrompue et déchue de Dieu, cela ouvre les yeux à voir partout le caractère de cette vérité; car...' – en dan volgen de woorden die Hegel citeert. Hegel heeft evenwel het slot weggelaten; op 'et hors de l'homme' volgt bij Pascal nog: 'et une nature corrompue' (voor de bredere verbanden zij verwezen naar Link, *Hegels Wort "Gott selbst ist tot"*, 37-39: 'Exkurs: Das Pascal-Zitat Hegels'). Ook Heidegger laat Pascal 'buikspreken'. De dood van Pan ziet bij Pascal uitsluitend op de crisis van de *pagane* religie, tot uitdrukking komend in het zwijgen van de orakels ten tijde van Jezus' *geboorte*. Interessant is hetgeen Link over de historische achtergrond van dit aforisme meedeelt: 'Soviel wir wissen, ist die Quelle dieses Plutarch (De defectu oraculorum, XVII) entnommenen Aphorismus das Werk des französischen Moralisten Pierre Charron 'Les Trois Vérités' (1593). Dort heisst es: 'Dès les temps d'Auguste, et à la belle arrivée de Jésus-Christ, les oracles sont demeurés muets... Plutarque en a fait un traité exprès, où il se morfond pour en trouver la cause, et entre autres choses raconte la mort du grand Dieu Pan' (II, 8).' (o.c., 39)



Indien het juist is dat de zelf-vereindiging van het oneindige daar tot een climax komt, waar het eindige sterft en ten onder gaat, dan kan de vraag niet uitblijven of deze interpretatie, of juist: deze reconstructie van het evangelie iets essentieels toevoegt aan het beeld dat in het voorafgaande deel werd geschetst. Staat niet opnieuw alles in het teken van de triomf van de geest, de idee? Wat kan het eigelijke 'Anliegen' van deze filosofie van de christelijke religie zijn? Poogde Hegel, zoals Haym meende, hier 'het meesterstuk van de speculatie' te leveren, d.w.z. het bewijs dat zijn filosofie zelfs bij machte was de diepste verborgenheden van de christelijke religie doorzichtig te maken?<sup>25</sup>

Deze vragen zullen vooralsnog vragen blijven. Zeker is evenwel dat in dit hoofdstuk althans één voor ons nieuwe gedachte naar voren is gekomen, een gedachte waarin, naar het schijnt, Hegels eigenlijke 'Anliegen' tot uitdrukking komt, nl. de integratie van het eindige tot een moment van het leven Gods. Het komt er daarom nu op aan te weten wat het betekent dat het eindige, het negatieve, het anders-zijn tot het goddelijke leven zelf behoort.

<sup>25</sup> 'Ein Mal über das andre Mal hatte Hegel gerühmt, dass seine Philosophie die Macht sei, gerade das zu begreifen, was gewöhnlich das Unbegreifliche genannt werde... An dem Härtesten und Monströsesten, an der Einheit der Naturen in Christo und an der Einheit der Personen in der göttlichen Trinität hatte er das Meisterstück der Speculation gemacht...' (*Hegel und seine Zeit*, 430)

## DERDE HOOFDSTUK

### DE EEUWIGE IDEE EN HET EINDIGE ANDERS-ZIJN

#### *Het eindige als logisch moment*

Om de betekenis te kunnen doorgronden van de stelling dat het menselijke, eindige, gebrekkige, de zwakheid, het negatieve een goddelijk moment vormt (RIV 172), is een zekere voorbereiding noodzakelijk. Hieraan dient nl. vooraf te gaan een verkenning van de leer inzake het goddelijke leven zoals het 'in zichzelf' is, het 'leven Gods, als het ware vóór de schepping van de wereld' (VG 91). Deze speculatieve godsleer kan zelf echter alleen goed worden begrepen tegen de achtergrond van de logica. Wij beginnen daarom met een summiere, enigszins vereenvoudigende schets van enkele hoofdgedachten uit Hegels logica.

De logica valt bij Hegel in drie delen uitéén: de logica van het zijn (WL I 51-398), van het wezen (WL II 3-205) en van het begrip (WL II 213-506), een indeling die onvermeld zou zijn gebleven, ware het niet dat hiermee tevens de belangrijkste fasen zijn aangegeven die de logische idee doorloopt. En, wat wellicht nog gewichtiger is, deze ontwikkeling weerspiegelt zich in een ontwikkeling van de door Hegel gebruikte sleutelbegrippen.<sup>1</sup> Het is daarom allerm minst onverschillig op welk niveau, of welke 'sfeer', men de aandacht richt.

In stricte zin behoort de theorie inzake de eindigheid tot de logica van het zijn. Het 'zijn' dat een bepaalde kwaliteit bezit, is een eindig zijnde; het is een bepaald iets en onderscheidt zich als zodanig van iets anders; het vindt in dit andere zijn grens en wordt door dit andere genegeerd (WL I 87-89, 97 e.v.). Hegel onderschrijft, *expressis verbis*, Spinoza's

<sup>1</sup> Van Dooren maakt onderscheid tussen 'formele' en 'materiële' begrippen. Tot de eerste categorie rekent hij de begrippen die Hegel binnen al de sferen van zijn logica gebruikt en die een min of meer constante betekenis hebben, b.v. 'betrekking', 'verhouding', 'setzen', 'eenheid'; tot de tweede categorie rekent hij die begrippen waarvan de zin sterk afhangt van het niveau, of de sfeer, waar zij worden gebruikt, b.v. 'zijnde', 'ding', 'verschijning', 'schijnen' etc. (*Het totaliteitsbegrip bij Hegel en zijn voorgangers*, vooral 51 e.v.). De grote moeilijkheid vormen natuurlijk de begrippen die eigenlijk meer-dan-begrippen zijn: 'het absolute', 'de idee', etc.

axioma *omnis determinatio est negatio* (WL I 100).<sup>2</sup> Op het niveau van het 'zijn' staan het ene en het andere tot elkaar in een relatie van wederzijdse exclusiviteit, want iets is òf dit, òf dat. Anderzijds blijft echter het ene, dat op bepaalde wijze is gekwalificeerd, op het andere, als op *zijn* mogelijkheid, betrokken. Welnu, met dit betrokken-zijn op hetgeen tegelijkertijd wordt uitgesloten, is de innerlijke tegenspraak gegeven die het eindige in logische zin typeert: 'Etwas mit seiner immanenten Grenze gesetzt als der Widerspruch seiner selbst, durch den es über sich hinausgewiesen und getrieben wird, ist das *Endliche*.' (WL I 116)

Blijkens het geciteerde is Hegel van oordeel dat het eindige zichzelf tegenspreekt en door deze tegenspraak boven zichzelf wordt uitgedreven. Waarheen wordt het eindig gedreven? 'Het is de natuur van het eindige zelf boven zichzelf uit te gaan, zijn negatie te negeren *en oneindig te worden*.' (WL I 126; curs. van mij, SG) In zekere zin zijn het eindige en het oneindige één (o.a. WL I 134 e.v.), maar in de beweging van deze éénwording, gaat het eindige als het eindige te gronde! De laatste gedachte heeft Hegel reeds in *Glauben und Wissen* (1802) met alle duidelijkheid uitgesproken: '... aber in der Idee ist Endliches und Unendliches eins und deswegen die Endlichkeit als solche verschwunden, insofern sie an und für sich Wahrheit und Realität haben sollte ...' (12). De eindige dingen dragen de kiem van hun ondergang altijd reeds in zich, sterker nog: 'het uur van hun geboorte is het uur van hun dood!' (WL I 117) Het eindige verkeert met zichzelf in tegenspraak en is om deze reden volstrekt onhoudbaar, het is de 'Gegensatz seiner selbst' en tegelijkertijd het 'sich selbst Aufhebende' (BG 174).

In de beide overige delen van de logica, waar het absolute allengs meer op de voorgrond treedt, zien wij dat de intrinsieke nietigheid van het eindige haast nog zwaarder wordt geaccentueerd. Men denke aan de sailante en veel geciteerde uitspraak: 'Das *Nichtsein* des Endlichen ist das *Sein* des Absoluten.' (WL II 62) In de nabijheid van het absolute vervluchtigt het eindige tot een schijn ('waarin het absolute schijnt'<sup>3</sup>), maar zelfs als zódanig kan het zich niet handhaven: 'Aber die Durchsichtigkeit des Endlichen, das nur das Absolute durch sich hindurchblicken lässt, endigt in gänzlichem Verschwinden; denn es ist nichts am Endlichen, was ihm einen Unterschied gegen das Absolute erhalten könnte; es ist ein Medium, das von dem, was durch es scheint, absorbiert wird.' (WL II 159 e.v., cf 158, 163)

Wordt het eindige hiermee ter zijde gesteld? Neen, de dood is tevens

<sup>2</sup> Cf RI 196. Vgl Lakebrink: "“Omnis determinatio est negatio”, dieses Prinzip ist nach Hegel eine der wichtigsten Entdeckungen der Spinozistischen Philosophie. In Wahrheit hat bereits Thomas diese Negativität also formuliert: “In ratione distinctionis est negatio.”” L. verwijst naar *Summa contra gentiles*, I, 71, nr. 605. (*Studien zur Metaphysik Hegels*, 23)

<sup>3</sup> Cf deel I, hfdst. 6, over 'wezen en verschijning'.

een 'doorgang'. Wij hebben hier te doen met de logische prefiguratie van hetgeen in het vorige hoofdstuk de 'incorporatie' of 'verheerlijking' van het eindige werd genoemd. Door zichzelf als eigenstandige realiteit op te heffen, maakt het zich tot een moment van het oneindige. Let wel, deze oneindigheid is niet een ideaal (b.v. WL I 121-124) of een limiet (b.v. I 223-229), nòch iets dat zelfgenoegzaam ('als ein für sich Fertiges') bōven het eindige verheven is (I 126). Dit alles rangschikt Hegel onder de 'slechte Unendlichkeit' (o.a. I 125, 131). Het ware oneindige moet niet in extensieve, maar in *intensieve* zin worden genomen: het heeft het eindige niet buiten zichzelf, als een externe begrenzing, maar in zichzelf, als een grens die het zichzelf stelt – om deze in zijn verdere ontwikkeling ook weer op te heffen. Het eindige is aan het oneindige immanent, terwijl omgekeerd het oneindige slechts is als de negatie van het eindige.<sup>4</sup> Men zegt stellig niet te veel wanneer men deze opvatting Hegels meest oorspronkelijke gedachte noemt.<sup>5</sup>

Als positieve realiteit is het eindige volkomen ijdel en nietig, slechts in genegeerde, opgeheven vorm, d.w.z. als *moment*, blijft het bewaard, ont-daan van alle dingmatigheid en (schijn van) zelfstandigheid (cf I 139). Het staat Hegel dan ook verre het oneindige (God) het aggregaat of het inbegrip van alle afzonderlijke realiteiten te noemen (vgl BG 114 e.v., WL II 61). Als moment is het eindige *ideëel* (WL I 139, 145, 93). De waarheid van het eindige ligt in zijn *idealiteit*; dit is, vervolgt Hegel, de grondstelling van de filosofie en iedere waarachtige filosofie verdient daarom de naam van *idealisme* (Enz 95 Anm). Zijns inziens leert de filosofie hiermee niets anders dan de religie altijd reeds heeft geleerd: 'Der Satz, dass das *Endliche ideell* ist, macht den *Idealismus* aus . . . Die Philosophie ist es so sehr als die Religion; denn die Religion anerkennt die Endlichkeit ebensowenig als ein wahrhaftes Sein, als ein Letztes, Abso-lutes, oder als ein Nicht-Gesetztes, Unerschaffenes, Ewiges.' (WL I 145)

Al met al is nog niet voldoende duidelijk geworden waarōm het oneindige het eindige in zich heeft. Wij volstaan op deze plaats met een globale aanduiding. Hegel begrijpt het oneindige als een proces waarin hetgeen aanvankelijk in-één gegeven is, uitéénvalt in onderscheidingen die elk voor zich beperkt en hierom eindig zijn, waarna vervolgens deze negatie van hetgeen waarvan werd uitgegaan zelf genegeerd wordt en het oneindige opnieuw, maar nu op een hoger, concreter niveau, tevoorschijn treedt. Het moment van eindigheid is dus gegeven met de voortgang van het oneindige, (of breder:) de idee. In de *Enzyklopädie* vat Hegel kort sa-

<sup>4</sup> Het eerder geciteerde adagium, 'Das *Nichtsein* des Endlichen ist das *Sein* des Absoluten', kan ook aldus worden gelezen: het absolute *is* slechts in de vernieting of vereindiging van het eindige (vgl deel I, hfdst. 5, over 'geschiedenis als waarheids-voltrekking').

<sup>5</sup> Vanaf zijn vroegste geschriften tot aan zijn laatste werken (met inbegrip van de verschillende 'Vorlesungen') keert deze gedachte steeds opnieuw terug, dikwijls in de context van de polemieken met Kant en Fichte.

men welke vormen deze voortgang op de verschillende niveaus van de logica aanneemt. Binnen de logica van het zijn heeft de ontwikkeling het karakter van een overgang in iets anders, in de logica van het wezen treedt hiervoor in de plaats het schijnen in het tegengestelde ('Scheinen in dem Entgegengesetzten'), terwijl het in de logica van het begrip om het onderscheiden-zijn van het individuele ('Einzelne') t.o.v. de algemeenheid gaat, een onderscheiden-zijn dat onmiddellijk ten sterkste gerelativeerd wordt, want van de algemeenheid heet het: '...welche sich als solche in das von ihr Unterschiedene *kontinuïert* und *als Identität* mit ihm ist.' (Enz 240) Men ziet hie naarmate de apotheose nadert de *identiteit* van hetgeen zich ontwikkelt een sterker accent verkrijgt! Het begrip – de absolute idee – blijft in zijn verbijzondering zichzelf (cf WL II 502). In dit element, waarin alle onderscheidingen vloeibaar en doorzichtig zijn (Enz 237), is er – om zo te zeggen – niets meer dat aan de identiteit afbreuk zou kunnen doen. Hier wordt het zichzelf-onderscheiden tot een lucide, goddelijk-zelfgenoegzaam spelen. De logica, die in de leer inzake de absolute idee haar hoogtepunt bereikt, heeft naar Hegels overtuiging niets minder tot inhoud dan de manifestatie ('Darstellung') van God, 'zoals Hij in zijn eeuwig wezen voor de schepping van de natuur en van een eindige geest is' (WL I 31).<sup>6</sup>

#### *Het spelen van de liefde<sup>7</sup>*

De uitdrukking 'het spelen van de liefde' dankt haar faam in de eerste plaats aan de 'Vorrede' van de *Phänomenologie*, waar Hegel voor misbruik van deze gedachte waarschuwt: 'Das Leben Gottes und das göttliche Erkennen mag also wohl als ein Spielen der Liebe mit sich selbst aus-

<sup>6</sup> De these dat het oneindige alleen als negatie van het eindige *is*, betekent in dit verband 'slechts' dat het oneindige uit een proces van zelf-onderscheiding (dit is: zelf-negatie) resulteert. De volle implicaties van de genoemde stelling kunnen eerst duidelijk worden, waar de menselijke wereld in het geding komt (zie vooral deel II, hfdst. 4, over de 'negativiteit van het denken').

<sup>7</sup> Uiteraard worden hier niet alle aspecten van het begrip 'liefde' belicht. Men zie voorts: E. Steiger, *Der Geist der Liebe und das Schicksal. Schelling, Hegel und Hölderlin*, Frauenfeld und Leipzig 1935; W. Schultz, 'Die Bedeutung der Idee der Liebe für Hegels Philosophie', *Deutsche Kulturphilosophie* 9 (1943) 217-238; V. Rühner, 'Die zentrale Bedeutung der Liebe für das Werden des Hegelschen Systems', *Erkenntnis und Verantwortung*, Festschrift Th. Litt, Düsseldorf 1960, 346-355. Met betrekking tot hetgeen in deze paragraaf aan de orde komt, zijn vooral van belang: (1) het zeer uitvoerige en nauwgezette, maar niet steeds doorzichtige (soms bijna mystificerende) exposé van Albert Chapelle, *Hegel et la Religion*, II: *La dialectique A. Dieu et la Création*, Paris 1967, section 1: 'l'Idée absolue, le Dieu trine', 55-109; (2) de onder de leiding van Pannenberg tot stand gekomen dissertatie van Falk Wagner, *Der Gedanke der Persönlichkeit Gottes bei Fichte und Hegel*, Gütersloh 1971, zie ook de recensie van de hand van Walter Kern, 'Hegel-Bücher 1961-1971. Ein Auswahlbericht (VII)', *Theologie und Philosophie* 49 (1974) 72-92, waarvan de p. 79-84 over Wagner handelen.

gesproken werden; deze Idee sinkt zur Erbaulichkeit und selbst zur Fadheit herab, wenn der Ernst, der Schmerz, die Geduld und Arbeit des Negativen darin fehlt.' (20)<sup>8</sup> Dat niettemin hier reeds aan deze idee een bepaalde plaats wordt toegekend, maakt het vervolg duidelijk: '*An sich* ist jenes Leben wohl die ungetrübte Gleichheit und Einheit mit sich selbst, der es kein Ernst mit dem Anderssein und Entfremdung, so wie mit dem Ueberwinden dieser Entfremdung ist.' (l.c.)

In de *Vorlesungen über die Philosophie der Religion* blijkt weinig meer van het voorbehoud dat de *Phänomenologie* maakte. Nu wordt het leven Gods zeer uitdrukkelijk en zonder expliciete restricties als een 'spelen van de liefde' voorgesteld.

'Liefde' is een relatie-begrip, het veronderstelt een tweeheid. In zekere zin wordt dit gegeven ook door Hegel erkend: liefde is onderscheiden; in de liefde, zo lezen wij, zoekt elk zijn zelfbewustzijn, zijn identiteit, in de ander (RIV 75). Wie evenwel meent de dialogische, 'twee-zame' grondstructuur van het mens-zijn gehonoreerd te vinden, vergist zich. Kenmerkend voor de liefde acht Hegel het voorbijzien aan de onderlinge verschillen en het gericht-zijn op hetgeen verbindt. Liefde is het besef het eigene buiten zichzelf te hebben, maar tevens: het aanschouwen, voelen, weten van de eenheid (l.c.); zij is een onderscheiden dat op de opheffing van het onderscheid gericht is. Hetgeen van de liefde in het algemeen geldt, geldt naar Hegels oordeel a fortiori van de goddelijke liefde: 'Gott ist die Liebe, d.i. dies Unterscheiden und die Nichtigkeit dieses Unterschieds, ein Spiel des Unterscheidens, mit dem es kein Ernst ist, der Unterschied ebenso als aufgehoben gesetzt, d.i. die einfache, ewige Idee.' (l.c.).

Een bijzondere uitwerking ontmoeten wij in de beschouwingen over de goddelijke namen of predikaten: wijsheid, goedheid, lankmoedigheid, gerechtigheid, etc. Op zichzelf gesteld, zijn deze elk voor zich eindig en tot elkaar in tegenspraak: 'Der belassene Unterschied wäre Widerspruch. Wenn der Unterschied fest bliebe, so bestünde die Endlichkeit.' (RIV 76) Laat het verstand de tegenstellingen bestaan,<sup>9</sup> de speculatieve filosofie daarentegen leert de blik te richten op de 'Geschichte Gottes' (RIV 54m), waarbinnen de predikaten niet meer dan momenten zijn, differenties van een volstrekt ideëel karakter ('als aufgehoben gesetzt'; RIV 75), die spelenderwijs worden ontwikkeld en teruggenomen. Dit poneren en terugnemen is de eeuwige ritmiek van het goddelijke leven.<sup>10</sup>

<sup>8</sup> Cf deel I, hfdst. 5 over 'noodzakelijkheid en vrijheid'.

<sup>9</sup> Zowel het theologische verstand als het anti-theologische, maar even geboorneerde verstand van de Verlichting.

<sup>10</sup> Men voelt dat deze gedachte verwant is met de eerder besproken wisseling van veruitwendiging aan de tijd en terugbuiging in zichzelf (cf deel I, hfdst. 6, inz. 'de veruitwendiging aan de tijd' en 'de delging van de tijd'). Het verschil in niveau – hier de eeuwige cirkelgang van de theo-logische idee, ginds het wereldhistorische bewustwordingsproces – maakt evenwel een directe vergelijking uiterst moeilijk.

Hegel stelt zich evenwel niet tevreden met de eenheid van de goddelijke predikaten te denken. In waarheid strekken zijn pretenties zich nog verder uit: met de (vermeende) onthulling van het geheim van de Triniteit heeft hij, om met Haym te spreken, 'het meesterstuk van de speculatie' willen leveren.<sup>11</sup> Hierbij zag hij zich voor deze moeilijkheid gesteld: hoe kunnen de goddelijke Personen vrije personen zijn en nochtans in een eeuwig proces opgenomen zijn? Een persoon heeft het vermogen zich als vrije subjectiviteit op zichzelf te stellen; hoe groot moet de spankracht van de goddelijke eenheid zijn om drie Personen in zich te kunnen bevatten! De tegenstelling die reeds binnen de predikaten aanwezig was, verkrijgt op dit niveau een absoluut karakter (RIV 61m, 71). Hoe een eenheid te denken die een absolute tegenstelling in zich bergt? Zo luidt voor Hegel de kardinale vraag!

Ofschoon de logica wel over de persoonlijkheid spreekt, behoort deze idee als zodanig niet hier, in de etherische sfeer van de zuivere gedachte, thuis: haar eigenlijke plaats is de geest-leer.<sup>12</sup> Om het zojuist geformuleerde 'probleem' tot een oplossing te brengen, kan Hegel daarom niet zonder meer teruggrijpen op hetgeen hij in de logica m.b.t. de absolute idee had ontwikkeld. Anderzijds werd in de vorige paragraaf gereleveerd dat de logica naar Hegels oordeel de 'Darstellung' van het leven Gods tot inhoud heeft. Op grond van dit gegeven mag men aannemen dat op zijn standpunt het *geheim* van de Triniteit eigenlijk reeds is uitgesproken met de logisch-absolute idee, waarbinnen alle differenties volkomen vloeibaar en doorzichtig zijn. Deze veronderstelling is inderdaad gewettigd. Men kan zelfs stellen dat het begrip 'liefde' in dit verband geen andere functie vervult dan om een logische interpretatie van de goddelijke eenheid mogelijk te maken. Hiervan tenslotte een enkel voorbeeld.

In God zelf bereikt de liefde een absolute climax: '... Sohn und Gott, diese absolute Einheit als sich in ihren Unterschieden identisch für sich: die ewige Liebe.' (RIV 57m) Met het persoonzijn van God mag het 'Fürsichsein' op de spits gedreven zijn (71), binnen de goddelijke idee lost zich de hiermee gegeven tegenspraak ook weer op: 'Dies Spekulative, dies [ist] das Selbstablassen eben auf seiner höchsten Spitze ...' (61m). Dankzij deze liefde-daad triomfeert de eenheid. '... die drei Personen sind so nur als verschiedene Momente gesetzt. Persönlichkeit spricht aus, dass der Gegensatz absolut zu nehmen sei, dass er nicht so milde ist; und gerade erst auf dieser Spitze hebt er sich selbst auf. Auch in der Liebe, in der Freundschaft ist es die Person, die sich erhält und

<sup>11</sup> Zie het slot van het vorige hoofdstuk.

<sup>12</sup> Ofschoon in de logica wel degelijk de fundamenteën van deze leer zijn gelegd, zie b.v. WL I 102, 147-150, II 215, 220 e.v., zie voorts de leer inzake het 'begrip' over de 'Einzelheit'.

durch ihre Liebe ihre Subjektivität hat... In der göttlichen Einheit ist die Persönlichkeit als aufgelöst gesetzt...' (RIV 72)<sup>13</sup>

### *De Zoon als de waarheid van de eindige wereld*

Welke zin kan een onderscheiden hebben dat 'eeuwig' door de opheffing van het onderscheid gevolgd wordt (cf RIV 72) en wat is het nut van het 'sich Unterscheiden, Dirimieren und dies in sich Zurücknehmen' (RIV 65)? Waartoe dient deze constructie van een 'goddelijke geschiedenis' (l.c.) waaruit nooit iets nieuws voortkomt?<sup>14</sup>

Schelling vermocht in de 'eeuwige geschiedenis' niets te zien dan een uitdrukking van zinloosheid; z.i. is het absolute bij Hegel '... der Gott des ewigen immerwährenden Thuns, der unablässigen Unruhe, die nie Sabbath findet, er ist der Gott, der immer nur thut, was er immer gethan hat, und der daher nichts Neues schaffen kann... das Geschehen ist ein ewiges, das heisst immerwährendes, Geschehen, aber eben darum auch wieder kein eigentliches, Geschehen.'<sup>15</sup>

Intussen hebben deze gedachten binnen Hegels systeem wel degelijk een 'functie'. De eeuwige geschiedenis is het oermodel van hetgeen eerder werd aangeduid als het 'doordringingsproces', t.w. het proces waarin het algemene, het bijzondere en het individuele elkaar wederzijds doordringen.<sup>16</sup> In deze zin is het aardse leven ten nauwste op het goddelijke leven

<sup>13</sup> Men ziet dat Hegel in feite voor het 'modalisme' kiest (d.w.z. de ontkenning van het persoon-zijn van de Vader, de Zoon en de Geest). Vgl ook Kerns recensie van het boven genoemde boek van Wagner; Kern bestempelt de godsidee van de *Phänomenologie* als een '(Super-)Modalismus': hier is het absolute 'weder dreipersonal noch überhaupt personhaft...', sondern nur die neutrische Bewegung des Denkens durch seine allgemeinen Strukturmomente hindurch.' (o.c., 83) Naar mijn oordeel geldt hetzelfde, zij het in gemodificeerde zin, van de *Vorl. über die Phil. der Religion*. Ik kan mij dan ook niet vinden in de opvatting van Chapelle dat Hegel in de lijn van de 'traditionele orthodoxie' zou staan: 'La conception hégélienne de la personne divine exclut, nous paraît-il, l'interprétation modaliste... De ce point de vue, Hegel paraît dans la ligne de l'orthodoxie traditionnelle. S'il parle à propos des personnes de la Trinité, des moments 'qui passent les uns dans les autres', il faut se rappeler que se passage se renouvelle éternellement et donc implique l'éternité et l'absoluité de leur réelle distinction.' (*Hegel et la Religion*, II A, 92 noot 228) Maar hoe kan een onderscheid dat 'als aufgehoben', als een spel-moment, wordt geponeerd een reële distinctie zijn? Nog belangrijker is uiteraard de vraag of een dergelijk argument überhaupt geschikt is om de 'orthodoxie' van Hegel te bewijzen. Anderzijds is in confesso dat er niet onbelangrijke verschillen bestaan tussen de opvattingen van Hegel en het klassieke modalisme, zoals met name door Sabellius vertegenwoordigd (vgl Chapelle, l.c.).

<sup>14</sup> '... und aus diesem kommt nichts Neues hervor: das Hervorgebrachte ist schon von Anfang.' (RIV 72)

<sup>15</sup> *Sämtliche Werke* X, 160; geciteerd bij Walter Schulz, *Der Gott der neuzeitlichen Metaphysik*, Pfullingen 1957, 106 e.v.; zie ook hieronder, p. 94, noot 17.

<sup>16</sup> Voor dit concretiseringsproces, zie bijv.: WL II 204 e.v., 219 e.v., 239-245; voorts: Einl 110-118. Vgl ook onze opmerkingen in Deel I, hfdst. 1.



betrokken: het goddelijke leven is het leven van de wereld *sub specie aeternitatis* (RI 186m, 173); de wereld is de spiegel van de goddelijke idee (o.a. RIV 88m), de afbeelding van het goddelijke oerbeeld (vgl VG 30).<sup>17</sup>

De intrinsieke betrokkenheid van de wereld op het theale komt o.a. aan het licht wanneer men Hegels visie op de goddelijke predikaten nader analyseert. Deze predikaten zijn, naar in de vorige paragraaf bleek, momenten van de 'Geschichte Gottes' (RIV 54), zij verwijzen echter tegelijkertijd naar de wereld. Beperken wij ons tot de 'goedheid -' en de 'gerechtigheid Gods'. Hegel meent dat in de 'goedheid' besloten ligt dat God het eindige zijn bestaan gunt (RI 121); God is goedheid, 'insofern er das Einzelne in seiner Wirklichkeit gewähren lässt'.<sup>18</sup> Aan de 'gerechtigheid Gods' wordt z.i. genoeg gedaan waar het eindige zich als onzelfgenoegzaam toont (cf RI 121), d.w.z. waar het zich opheft en in het algemene element wordt teruggenomen; God is gerechtigheid 'insofern er es ('das Einzelne'; SG) zum Allgemeinen ewig zurückbringt'.<sup>19</sup>

De wereld wordt een bestaan gegund, dat evenwel bij een volgende wending van de 'Geschichte Gottes' ook weer restloos wordt teruggenomen. Onwillekeurig rijst de vraag hoe deze onbestendigheid een afbeelding van het eeuwige genoemd kan worden. Hoe kan, anders gesteld, het zijn van de wereld een analogie zijn van het eeuwige leven Gods? Lakebrink meent dat de analogieleer, zoals men deze bij Plato en (mutatis mutandis) bij Thomas vindt, bij Hegel wel onderontwikkeld moest blijven, aangezien in zijn visie al het zijnde veeleer *niet* is dan dat het is, zodat het juist de gedegen bestendigheid en eigenlijkheid mist die het eindige moet bezitten om het oneindige te kunnen weerspiegelen.<sup>20</sup> Juister achten wij het te stellen dat Hegel een analogie-leer *sui generis* ontwikkeld heeft. Niet waar het eindige het *proprium esse*, waarvan Thomas sprak,<sup>21</sup> schijnt te bezitten, niet daar waar het zich een schijn van zelfstandigheid en duurzaamheid geeft, maar waar het zich metterdaad als *eindig* toont, is het

<sup>17</sup> Prof. Van der Hoeven maakte mij er op attent dat reeds de jonge Schelling zich veelvuldig van de 'beeld-spraak' bediende. Bij hem vindt men uitdrukkingen als 'Urbild', 'Sinnbild', 'Abbild', 'Gegenbild', 'Ein-Bildung' (*Sämmtl. Werke IV (Abt. I)*, Stuttgart und Augsburg 1859, 347, 369-371 394 e.v. 416 e.v. 422 e.v. Dat Schelling geen vrede had met Hegels gods-idee (zie hierboven) zal dan ook niet aan de beeldgedachte gelegen hebben!

<sup>18</sup> *Nürnberger Schriften*, 197, gecit. bij Küng, *Menschwerdung*, 309.

<sup>19</sup> Idem.

<sup>20</sup> 'Leider hat Hegel den Gedanken einer dialektischen Analogie nicht weiter entwickelt, obwohl er sich immer wieder aufdrängt. Aber daran hinderte ihn wohl die Dialektik seines Seinsbegriffs, wonach alles Seiende sehr viel mehr *nicht* ist, als dass es ist, so dass es der gediegenen Ständigkeit und Eigentlichkeit ('*proprium esse*') entbehrt, deren das Endliche bedarf, um das Unendliche wahrhaft spiegeln zu können.' (*Studien*, 161 e.v.).

<sup>21</sup> Lakebrink verwijst bij het '*proprium esse*' naar *Summa Theologica*, I, 2, 4, sed contra (*Studien*, 162, noot 75).

volgens deze leer een beeld van de *eeuwige* idee. De clou van deze, op het eerste gezicht volstrekt paradoxale, opvatting ligt in het moment van eindigheid binnen het eeuwige zelf!

Heeft men (i.c. Fichte) tegen de gedachte dat de wereld een symbool of spiegel van het eeuwige zou zijn, wel ingebracht dat het eeuwige zich niet in gebroken stralen kan spiegelen,<sup>22</sup> voor Hegel ligt hier niet een principiële moeilijkheid: zijns inziens is de aardse verscheidenheid (de 'gebroken stralen') gefundeerd in een verscheidenheid binnen de eeuwige idee, zoals trouwens de 'breking' zelf in de eerste plaats een gebeuren binnen deze idee is. De 'Vader' onderscheidt zichzelf eeuwig tot de 'Zoon', een zelf-bepaling die volgens Hegel, geheel in de lijn van zijn logica, een moment van eindigheid impliceert: '... und die Endlichkeit heisst überhaupt nichts weiter als das sich Unterscheiden.' (RIV 7)<sup>23</sup> Het is deze eindigheid, gerepresenteerd door het 'moment van de Zoon', waarin de eindigheid van de wereld haar eeuwig tegenbeeld heeft!

Belangrijker evenwel dan het voorkomen van het eindige in de boezem van de goddelijke idee, is de *status* die het hier verkrijgt. Met klem dient te worden gesteld dat het Hegel in deze constructies zeer uitdrukkelijk om de *relativering* van het eindige gaat. God blijft in de 'Zoon' bij zichzelf – dit is de 'vorm van de liefde' (RIV 70 noot) –, om in de 'Geest' tot zichzelf terug te keren. Binnen deze doorgaande beweging is het eindige niet meer dan een 'schijn' (RIV 56m, 61m), een spelmoment (cf RIV 61m, 73, 93), een 'anders-zijn, waarmee het geen ernst is' (RIV 93, cf Phän 20). Het eindige moet, meent Hegel, in God zelf opgenomen worden gedacht – het kan niet iets zijn dat als een vreemde macht tegenover God staat –, doch niet als iets definitiefs, iets absoluuts of zelfstandigs, maar uitsluitend als iets dat, aangezien het een voorbijgaand moment is en de eindigheid geen waarheid is, zichzelf eeuwig opheft.<sup>24</sup> Het eindige

<sup>22</sup> 'Auch ist die Welt nicht etwa ein Spiegel, Ausdruck, eine Offenbarung, ein Symbol, – oder wie noch von Zeit zu Zeit man diesen Halbgedanken ausgedrückt hat, – des Ewigen: denn das Ewige kann sich nicht spiegeln in gebrochenen Strahlen: sondern diese Welt ist Bild und Ausdruck der formalen – ich sage formalen – Freiheit', aldus Fichte in de *Wissenschaftslehre* van 1801 (geciteerd bij W. van Dooren, *Het totaliteitsbegrip bij Hegel en zijn voorgangers*, 21, noot 5). Van Dooren wijst er op dat zich op dit punt later een verschuiving heeft voorgedaan; in 1812 schrijft Fichte: 'Die Welt ist Gottes Bild, und wie diese ist, ist sein Bild ganz, und kann nie werden: es kann kein neues Sein geschaffen werden, wiewohl allerdings das ewige Sein sich allmählich entwickelt zum Bewusstsein' (Van Dooren, o.c., 22).

<sup>23</sup> Cf boven, 'het eindige als logisch moment'; vgl Theunissen, *Hegels Lehre vom absoluten Geist*, 61-65.

<sup>24</sup> 'Wenn Gott das Endliche sich nur gegenüber hat, so ist er selbst endlich und beschränkt. Es muss in Gott selbst gesetzt werden, aber nicht als dies Unüberwindliche, Absolute, Selbstständige, sondern zunächst als dies Unterscheiden überhaupt das wir am Geist, am Bewusstsein haben, ein Unterscheiden, das, weil es ein vorübergehendes Moment und die Endlichkeit keine Wahrheit ist, auch nur dies ist, sich ewig aufzuheben.' (RIV 7 e.v.)

als een voorbijgaand moment: dat is de waarheid van de eindige wereld *sub specie aeternitatis*. Hier wordt voorgetekend dat de wereld niet alleen 'uit –' maar ook 'tot God' is en zich eerst in deze terugkeer 'waar maakt'.

Ten aanzien van de 'terugkeer' is het bepaald niet onverschillig of het de natuurlijke wereld dan wel de eindige geest (de mens) betreft. In eerste instantie richten wij de aandacht op de natuurlijke wereld.

Het is de absolute vrijheid van de idee, zo heet het ergens, dat zij in haar zelf-bepaling het andere als een vrij en zelfstandig zijnde vrijlaat ('entlässt') . . . 'Dies Andere, als ein Selbstständiges entlassen, ist die Welt überhaupt.' (RIV 94) *Schepping* heeft voor Hegel deze betekenis, dat God het andere, dat in het 'moment van de Zoon' eeuwig present is, nu buiten zichzelf plaatst en het een vrij bestaan gunt. Dit 'buiten God' impliceert echter een 'scheiding', ja zelfs een 'afval' (RIV 94, vgl Enz 248 Anm); de natuur is als zodanig 'godloos' (RI 168, 183m), 'zonder God' (RIV 94).<sup>25</sup> Maar in haar *prozaische* uiterlijkheid is en blijft zij in het anders-zijn binnen God zelf gefundeerd: *de Zoon is de waarheid van de eindige wereld* (RI 86). Op een andere plaats leest men: 'Gott als ein Abstractum ist nicht der wahrhafte Gott, sondern nur als der lebendige Process, sein Anderes, die Welt zu setzen, welches, in göttlicher Form gefasst, sein Sohn ist . . .' (SW 9 48)

Wat wil het zeggen dat de 'Zoon' de waarheid van de wereld is? Het betekent dit: zoals binnen de idee zelf het anders-zijn volkomen ideëel is – een moment binnen het 'spel van de liefde met zichzelf' (RIV 93) –, zo ligt de waarheid van de wereld in haar volstrekt onzelfstandigheid, haar idealiteit. Het is haar waarheid geen eigen waarheid of werkelijkheid te bezitten: 'Die Wahrheit der Welt ist nur ihre Idealität, nicht dass sie wahrhafte Wirklichkeit hätte. Sie ist dies, zu sein, aber nur ein Ideelles, nicht ein Ewiges an ihm selbst, sondern ein Erschaffenes, dessen Sein nur ein gesetztes ist.' (RIV 94)

Ofschoon Hegel zich wel heel ver verwijdert van het bijbelse spreken inzake de souvereiniteit Gods, is het toch misleidend zijn conceptie als pantheïstisch te bestempelen, als zouden hier de eindige dingen vergoddelijkt worden! Wil men de term *pantheïsme* gebruiken, dán in de zin van

<sup>25</sup> Voor zover ons bekend, heeft geen interpreet Hegels scheppingsleer zo breed behandeld als Chapelle, zie: *Hegel et la Religion*, II A, section II: 'La scission absolue, la création du monde', 113-207. Hier krijgen met name de differenties en overeenkomsten met het patristische en scholastieke denken veel aandacht. Te weinig aandacht krijgt o.i. de aan deze leer inhaerente diskwalificatie van het geschapene.

Ijlin, nl. als een 'Pantheismus der alleinigen Realität Gottes'!<sup>26</sup> Hegels conceptie, waarin het zijn van de dingen a.h.w. in het goddelijke zijn opgelost wordt, schijnt in feite op het tegendeel van hetgeen men doorgaans onder 'pantheïsme' verstaat, neer te komen, nl. op een *akosmisme*. Deze term wordt door Hegel zelf (en voor hem door Fichte<sup>27</sup>) gebruikt en wel als typering van de werkelijkheidsvisie van *Spinoza*. In filosofische zin heeft de wereld bij Spinoza in het geheel geen werkelijkheid, is zelfs niet (RI 196); hier wordt, meent Hegel, het zijn Gods zo absoluut gesteld dat het zijn van de kosmos vervluchtigt: 'So sehr ist nur Gott, dass gar keine Welt ist.' (RI 197 noot). Spinoza's zienswijze kan Hegel niet zonder meer onderschrijven; hij acht het een principiële tekortkoming van een dergelijk akosmisme dat het niet in staat is aan het onderscheid, het anders-zijn zowel 'in' als 'buiten' God, recht te doen. Het is daarom niet zonder betekenis dat hij zelf niet God als *substantie* (in de zin van Spinoza), maar de 'Zoon' de waarheid van de wereld noemt. Immers: 'Es ist am Sohn, an der Bestimmung des Unterschiedes, dass die Fortbestimmung zu weiterem Unterschiede fortgeht, dass der Unterschied sein Recht erhält, sein Recht der Verschiedenheit.' (RIV 94) Maar hoe dubbelzinnig is deze 'legitimering van de eindigheid'! 'Schepping' is bij Hegel een *twee-ledig*, zich eeuwig repeterend gebeuren: de wereld wordt een zelfstandig bestaan gegund (hiervoor laat het spinozisme inderdaad geen ruimte), maar deze zelfstandigheid wordt in dezelfde beweging ook weer geannuleerd. Is de wereld in haar zelfstandigheid god(de-)loos, buiten God en 'buiten de waarheid' (RIV 95), in haar idealiteit is zij goddelijk, teruggekeerd tot haar eeuwige oorsprong. Eerst dit laatste vormt het 'religieuze standpunt' (RI 172).

De zelfstandigheid van de wereld: geschonken om weer te worden teruggenomen . . . Men is geneigd te stellen dat Hegel het unitarische monisme van Spinoza vervangt door een trinitarisch monisme dat *per saldo* eenzelfde akosmisme oplevert. In zoverre de uitdrukking 'per saldo' een tijdssuccessie suggereert, is zij in dit verband eigenlijk misleidend. De 'Geschichte Gottes' is nl. volstrekt tijdloos; alle momenten zijn 'gelijktij-

<sup>26</sup> Cf W. Pannenberg, *Gottesgedanke und menschliche Freiheit*, Göttingen 1972, 102-104. Wat de pantheïsme-kwestie betreft, is Ijlin's studie nog steeds onovertroffen (*Die Philosophie Hegels als kontemplative Gotteslehre*, Bern 1946, vooral 191-202, 377-382, 402-404). Zie voorts Tobie Goedewaagen, 'Hegel und der Pantheismus', *Hegel-Studien* 6 (1971) 171-187. Goedewaagen spreekt van een 'Pantheismus der Liebe', ter onderscheiding van zowel het vulgaire pantheïsme ('Pantheismus der Allesgötterei'), als het 'abstract-monistische pantheïsme' van de Indische, de eleatische en de spinozistische filosofie, en het 'immanente pantheïsme' van de Stoa en van Bruno.

<sup>27</sup> In zijn *Gerichtliche Verantwortungsschrift* schreef Fichte: '...denke er auf eine neue Bestimmung, nenne er mich etwa einen Akosmisten, nur nicht einen Atheisten...' (cf H.-W. Schütte, 'Akosmismus', *Hist. Wörterbuch der Phil.*, Band I, Darmstadt 1971, kolom 128).

dig' gegeven, hun volgorde is van logische aard. Het valt daarom te verstaan dat er Hegel veel aangelegen is de tijdsafstand tussen de ponering ('Setzung') en de terugkeer van de wereld tot het uiterste terug te brengen. Het zijn van de natuurlijke wereld duurt slechts één ogenblik: 'Das Sein der Welt ist dies, einen Augenblick des Seins zu haben . . .' (RIV 94); één ogenblik, en zelfs dit niet: ' . . . der Zeit nach nur ein Augenblick, selbst kein Augenblick . . .' (RIV 86m); ja, elke tijdsbepaling dient achterwege te blijven: 'Es ist aber jede Zeitbestimmung überhaupt zu entfernen, es sei der Dauer oder das Jetzt . . .' (87m).

Vallen schepping en terugkeer samen, dan schijnt de natuur even ideëel te zijn als de momenten binnen het leven Gods. Dat Hegel deze consequentie niet trekt, bewijst de volgende uitspraak: ' . . . die Natur ist der Sohn Gottes, aber nicht als der Sohn, sondern als das Verharren im Andersseyn, – die göttliche Idee als ausserhalb der Liebe für einen Augenblick festgehalten.' (SW 9 50, 'Zusatz' bij Enz 247) Wat is dit 'Verharren'? Waardoor wordt de natuur een ogenblik vastgehouden? Opnieuw worden wij geconfronteerd met hetgeen in een vroeger stadium als de 'spanning in het natuur-begrip' werd aangeduid.<sup>28</sup> Hegel kan slechts aan de natuur een realiteit toekennen door in haar anders-zijn een zekere weerbaarheid aan te nemen, waarvan de oorsprong echter onopgehelderd blijft. Aan de natuurlijke, tijd-ruimtelijke wereld kleeft een bepaalde 'vreemdheid' die niet in de goddelijke idee gefundeerd is en daarom ook niet in de terugkeer tot deze oorsprong gedelgd wordt. Aan deze stand van zaken schrijven wij het toe dat op vele plaatsen, met name in de natuurfilosofie, de hier besproken terugkeer verdrongen wordt door een middellijke terugkeer, een elevatie via de menselijke kennis, een elevatie bovendien die slechts de natuur naar haar wetmatige, algemene zijde aangaat. Merkwaardigerwijze sluit de paragraaf die over de schepping van de natuurlijke wereld handelt juist met deze gedachte: 'Sie (de natuur; SG) ist von Gott geschaffen, aber sie tritt nicht von sich aus in das Verhältnis zu ihm, – in dem Sinne, dass sie nicht wissend ist. . . . Sofern sie vom Denken erkannt wird, dass sie von Gott erschaffen, dass Verstand, Vernunft in ihr ist, wird sie vom denkenden Menschen gewusst. Insofern wird sie in Verhältnis zum Göttlichen gesetzt, indem ihre Wahrheit erkannt wird.' (RIV 95)

#### *Het anders-zijn hindert niet*

Hetgeen m.b.t. de eindige wereld zich als het ware in een punt voltrok, verkrijgt in de context van de eindige *geest* een procesmatig karakter: nu vallen de veruitwendiging en de terugkeer uit de uitwendigheid in een *geschiedenis*, 'die Geschichte der göttlichen Idee am endlichen Geist' (RIV 95).

<sup>28</sup> Deel I, hfdst. 3.

De verschillende stadia die deze geschiedenis doorloopt, behoeven hier niet te worden beschreven, men vindt ze zeer gedetailleerd vermeld in de *Phänomenologie*: daar wordt de weg gevolgd die het bewustzijn gaat, vanuit de onmiddellijkheid, via de boosheid van de verzelfstandiging en via de hier inzettende loutering, naar de éénwording van de absolute geest (al vroeg heeft men een verwantschap opgemerkt met Dante's *Divina Commedia*<sup>29</sup>). Tussen de *Phänomenologie* en de Berlijnse godsdienstfilosofie bestaan er op dit punt enkele verschillen: enerzijds komen in de *Vorlesungen über die Phil. der Religion* slechts enige aspecten van deze geschiedenis van het bewustzijn ter sprake, anderzijds komt evenwel juist hier de gedachte van de eeuwige geschiedenis, die in de *Phänomenologie* niet veel meer was dan een grensidee,<sup>30</sup> in het centrum te staan.

De geschiedenis van de goddelijke idee aan de eindige geest raakt het individu niet minder dan de mensheid in haar historische gang. Ieder mens afzonderlijk moet deze geschiedenis doorlopen, van elk individu geldt dat het slechts tot zijn goddelijke bestemming komt door de eigen eindigheid op te offeren.<sup>31</sup>

Op zichzelf beschouwd behoort de eindigheid tot de onmiddellijkheid, de natuurlijkheid, kortom: tot hetgeen tegenover de algemeenheid Gods staat: 'Der Gegensatz, das Böse ist die Natürlichkeit des menschlichen Seins und Wollens oder die Unmittelbarkeit; diese nämlich ist eben die Weise der Natürlichkeit. Mit der Unmittelbarkeit ist zugleich die Endlichkeit gesetzt, und diese Endlichkeit oder Natürlichkeit ist der Allgemeinheit Gottes unangemessen . . .' (RIV 140) Uit het geciteerde blijkt dat Hegel de natuurlijkheid in deze tegenstelling zonder meer als het boze beschouwt. Hierachter staat zijn overtuiging dat de natuurlijkheid vrij gekozen is en dat het daarom ook in de vrijheid van de mens ligt deze toestand op te heffen: 'Dass er natürlicher [Mensch] ist, ist seine Wille, sein Setzen. Keine Ausrede, der Mensch sei von Natur, Erziehung, Umständen so, [kann ihn] rechtfertigen, entschuldigen, [die] Schuld benehmen. Darin, allein, dass es seine Schuld ist, ist seine Freiheit . . .' (RIV 104m) Het natuurlijke is niet een feitelijkheid waarachter niet terug gevraagd kan worden, het is gewild, *gesetzt*, d.w.z. geen eigen oorsprong, op zichzelf volstrekt onzelfstandig, en daarom niet meer dan een doorgangspunt: 'So ist es, dass die vorhin so genannte Unmittelbarkeit des natürlichen Seins selbst nur ist als Gesetzsein, als Wollen, als Uebergang . . .' (l.c., vgl 105: 'Durchgangspunkt')

Men ziet dat de natuurlijkheid binnen de actieradius van de vrijheid

<sup>29</sup> B.v. Haym, *Hegel und seine Zeit*, 239. Haym wijst terecht ook op het onderscheid: '... alle Jenseitigkeit der 'göttlichen Komödie' ist hier eine Diesseitigkeit. Der Geist des Menschen selbst und die Weltgeschichte ist der Schauplatz auf dem sie sich abspielt.'

<sup>30</sup> Zie het begin van dit hoofdstuk.

<sup>31</sup> Zie het volgende hoofdstuk: 'geen vreemd offer!'

wordt gebracht om de voortgang van de bewustzijns geschiedenis veilig te stellen. Aan deze ethische toerekening zijn evenwel grenzen gesteld die Hegel niet kan ignoreren. Ook hij erkent dat er aspecten aan de natuurlijkheid zijn, waarvoor de mens redelijkerwijs niet verantwoordelijk kan worden gesteld. Na het zoëven geciteerde wordt deze restrictie aangebracht: 'Bloss abstrakt natürlich ist der Mensch weder gut noch böse . . .', waarop evenwel onmiddellijk volgt: 'dass heisst aber, er ist überhaupt nicht wirklicher Mensch.' (RIV 104) Dit argument bevredigt allerminst. Het laat immers de vraag onbeantwoord hoe de mens de eigen eindigheid, in zoverre deze niet in zijn vrijheid is gegrond, achter zich zou kunnen laten. In de *Enzyklopädie*, binnen het kader van de antropologie, heeft Hegel zich uitdrukkelijk met deze kwestie beziggehouden. De ziel, meent hij, penetreert het lichamelijke ten einde het tot haar bezit te maken (cf Enz 410, 403 Anm) – op deze wijze wordt het lichamelijke tot een symbool, een teken, van het zieleleven<sup>32</sup> –; in dit proces stuit zij echter op iets in de lichamelijke dat puur organisch en daarom aan haar macht onttrokken blijft, maar met het besef van deze begrenzing, is de grens als zodanig reeds overschreden en blijft de lichamelijke *als iets dat haar vreemd is* achter: 'Indem die Seele zum Gefühl dieser Beschränktheit ihrer Macht gelangt, reflektiert sie sich in sich und wirft die Leiblichkeit als ein ihr Fremdes aus sich hinaus.'<sup>33</sup>

Op dit uiterst precaire punt<sup>34</sup> gaat in de Berlijnse godsdienstfilosofie de eeuwige idee opnieuw functioneren, met name daar waar Hegel zich rekenschap geeft van de klaarblijkelijke discrepantie tussen de afhankelijkheid en gebrekkigheid van de menselijke natuur en de goddelijkheid van zijn wezen. Hoe kan de mens zijn wezen realiseren indien hij tegelijkertijd aan de natuur gebonden blijft? Het kan zijn, zo heet het ergens, dat de mens in het nastreven van zijn geestelijke oogmerken zich door zijn fysische afhankelijkheid *gehinderd* voelt; overheerst het besef aan de natuur gebonden te zijn, dan laat hij zijn geestelijke aspiraties varen.<sup>35</sup> Het 'leven Gods' toont echter in zijn eeuwige geschiedenis, waarbinnen het anders-zijn als een moment opgenomen is, *dat het menselijke anders-zijn in waarheid niet hindert*. Onderzoeken wij nu de wijze waarop deze gedachte in dit verband wordt uitgewerkt.

In de eerste tekst waarop wij de aandacht richten, wordt de genoemde

<sup>32</sup> Cf Enz 387 Zusatz, zie J. van der Meulen, *Heidegger und Hegel*, 134.

<sup>33</sup> Enz 412 Zusatz, zie Van der Meulen, l.c.

<sup>34</sup> Stellig niet alleen precair voor Hegel, maar bijv. ook voor Kant en Husserl, zie: B.H. Son, *Science and Person. A Study on the Idea of Philosophy as Rigorous Science in Kant and Husserl*, Assen 1972, vooral 157-159.

<sup>35</sup> 'Der Mensch hat geistige Interessen und ist geistig tätig; er kann sich daran gehindert fühlen, indem er sich in physischer Abhängigkeit fühlt, indem er für seine Nahrung sorgen muss usw.; er fällt von seinen geistigen Interessen ab durch die Gebundenheit an die Natur.' (RIV 138).

gedachte op een opmerkelijke manier geëxponeerd. De argumentatie luidt, enigszins vrij weergegeven, aldus. De 'Unangemessenheit' (d.w.z. de non-identiteit welke tussen God en mens bestaat) kan niet verdwijnen, omdat anders het oordeel van de geest (de geest is de eenheidsstichtende factor; zijn 'oordeel' is het in de vorige paragrafen beschreven proces van zelf-onderscheiding), zijn levendigheid, teloor zou gaan (de geest zou a.h.w. niets meer hebben om te overwinnen) en de geest zou ophouden geest te zijn. De ware opvatting is deze, dat er niet maar een onderscheid tussen de beide zijden (God en mens) blijft bestaan, maar dat deze 'Unangemessenheit' niet ten koste van de identiteit van beide gaat, dat het anders-zijn, de eindigheid, de zwakheid, de gebrekkigheid van de menselijke natuur geen afbreuk behoort te doen aan de eenheid (van God en mens) die het wezen van de verzoening uitmaakt. Dàt het anders-zijn inderdaad geen afbreuk doet, heeft de goddelijke idee getoond, want daar bleek de Zoon een ander t.o.v. de Vader en tevens ten volle God te zijn: 'Dass sie keinen Eintrag tue, sahen wir in der göttlichen Idee. Denn der Sohn ist ein Anderes als der Vater . . . , aber das Andere ist Gott, hat die ganze Fülle der göttlichen Natur in sich. Dem, dass dieser Andere der Sohn Gottes und somit Gott ist, tut die Bestimmung des Andersseins keinen Eintrag.' (RIV 140)

Dezelfde gedachte keert, in vrijwel dezelfde bewoordingen, nog enkele malen terug.<sup>36</sup> Al deze uitspraken vertonen een sterke verwantschap met de bekende (in het vorige hoofdstuk geciteerde) 'parafrase' van de regel 'O grosse Not! Gott selbst ist tot', waarin o.m. wordt gesteld dat het anders-zijn niet buiten God is en als zodanig de eenheid met God niet hindert (RIV 172).

*Hoe rekbaar is het begrip 'anders-zijn'!* Hieronder vallen zowel de behoefte van het aardse bestaan – met inbegrip van de fysische afhankelijkheid –, als het 'moment van de Zoon' dat eeuwig binnen het etherische spelen van de liefde besloten blijft ('Dieses Anderssein ist das ewig sich Setzende, ewig sich Aufhebende . . .'; RIV 140).

Wat heeft Hegel er toe bewogen dit begrip 'anders-zijn' zo breed te nemen? Is het een geforceerde poging heel de aardse werkelijkheid in conformiteit met de goddelijke idee te brengen, ingegeven door een verlangen

<sup>36</sup> '... so wie Gott als das Wahre nicht nur die abstrakte Identität mit sich, sondern das Andere, die Negation, das sich anders Setzen seine eigene wesentliche Bestimmung, die eigene Bestimmung des Geistes ist. Dies Ansichsein, die ansichseiende Einheit der göttlichen und menschlichen Natur, muss dem unendlichen Schmerze zum Bewusstsein kommen . . . so dass dieser substantiellen Einheit beider jene Endlichkeit, Schwäche, jenes Anderssein keinen Eintrag tut.' (RIV 140 e.v.) Vgl voorts p. 142: '... dass dieser Einheit (nl. de eenheid van de goddelijke en menselijke natuur) das Anderssein oder, wie man es auch ausdrückt, die Endlichkeit, Schwäche, Gebrechlichkeit der menschlichen Natur keinen Eintrag tue, wie in der ewigen Idee das Anderssein keinen Eintrag tut der Einheit, die Gott ist.'



naar een verzoening met deze wereld, 'tot elke prijs'?<sup>37</sup> Stellig zijn er uitspraken te vinden die op het eerste gezicht deze interpretatie schijnen te bevestigen. Wij noteerden reeds de stelling dat het onderscheid tussen God en mens niet mag verdwijnen, omdat anders de levendigheid van de geest te loor zou gaan: men kan hierin met een zeker recht een rechtvaardiging van het menselijke anders-zijn lezen. Een ander voorbeeld schijnt de 'Zusatz' bij par. 270 van de rechtsfilosofie op te leveren. Hierin wordt stelling genomen tegen de gedachte dat de staat aan de kerk ondergeschikt behoort te zijn, aangezien het eindige niet op zichzelf kan bestaan en de heiliging van de zijde van de godsdienst behoeft. Tegenover deze zienswijze wordt er betoogd dat nòch de staat uitsluitend eindig, nòch de religie uitsluitend oneindig is; alleen een slechte staat is 'nur weltlich und endlich', anderzijds komen er in het 'rijk van de religie' ook 'Unterschiede' en 'Endlichkeiten' voor, want: 'Gott heisst es, sei dreieinig: da sind also drei Bestimmungen, deren Einheit erst der Geist ist.'<sup>38</sup> Wordt hier niet het goed recht van het *eindige* staatsleven verdedigd?

In waarheid komt in geen van beide voorbeelden een verzoening zoals door Haym bedoeld, en zelfs niet een éénduidige rechtvaardiging van het leven tot uitdrukking. Het eerstgenoemde voorbeeld zou een bredere bespreking verdienen dan op deze plaats mogelijk is. In latere instantie, met name aan het slot van dit deel, zal blijken dat de relatie welke de geest met het eindige aangaat, eigenlijk niet op één noemer kan worden gebracht. De geest keert zich tot het anders-zijn om het in zijn gegeven vormen te overwinnen, maar blijft niettemin in zeker opzicht op het bestendig voorgegeven-zijn van dit eindige aangewezen. Zijn 'overwinning' dient nl. niet zozeer als een fixeerbaar resultaat, maar als een beweging, een proces, te worden begrepen, want juist de 'levendigheid' is voor Hegel het krachtige teken van wat de geest 'waard' is. Over één zaak kan echter geen misverstand bestaan, t.w. dat het eindige *als zodanig*, in zijn positieve hoedanigheden geen eigen zin en waarde toegekend krijgt.

Nu het tweede voorbeeld. Het is de intentie van de tekst het eindige naar zijn politieke zijde aan de bevoogding van de kerk te onttrekken. Niet wordt bestreden dat het eindige onzelfgenoegzaam en onstandvastig is, doch slechts dat de staat alleen-maar-eindig zou zijn. De pointe van het argument is, dat de beperktheid die het empirische staatsleven ken-

<sup>37</sup> Haym ziet de bron van alle ellende in 'das Verlangen nach Versöhnung mit der Wirklichkeit quand même...'. 'Die Hunger nach dem Realen war die Achillesferse des Systems...' (*Hegel und seine Zeit*, 433)

<sup>38</sup> Het betreft hier een 'Zusatz', d.w.z. een 'uitspraak' die op basis van college-aantekeningen van toehoorders is gereconstrueerd. Ongetwijfeld blijven de 'Zusätze' qua precisie en genuanceerdheid bij hetgeen Hegel zelf voor publicatie bestemde ten achter, wat evenwel per se niet behoeft te betekenen dat zij zijn gedachten misvormen (cf de verantwoording van het gebruik van de bronnen in de inleiding tot deze studie).

merkt, de essentie onaangetast laat: de 'redelijke staat', zo leest men op deze plaats, 'is in zichzelf oneindig'.

Het is m.i. de juiste conclusie, dat de gedachte van het 'niet hinderen' in de grond van de zaak op een *relativering* van al hetgeen tot het 'anders-zijn' behoort, uit is. Wellicht ten overvloede wijs ik nog op een plaats waar betoogd wordt dat God slechts op het waarachtige, ernstige willen van de mens let. 'God ziet het hart aan'; dit betekent: '... dass die Aeuserlichkeit, das Anderssein, überhaupt die Endlichkeit, Unvollkommenheit, und wie sie sich weiter bestimmt, dennoch der absoluten Einheit keinen Eintrag tun, dass das Endliche zu einen Unwesentlichen herabgesetzt ist und als das Unwesentliche gewusst wird.' (RIV 203) De fundering van deze constructie is geheel conform aan het eerder besprokene – de tekst vervolgt: 'Denn in der Idee ist das Anderssein des Sohnes ein vorübergehendes, verschwindendes, kein wahres, wesentlich bleibendes, absolutes Moment.' (l.c.)

De gebrekkigheid, de eindigheid van de mens, dit alles doet aan zijn goddelijke bestemming geen afbreuk. *Desondanks* blijft hij *capax infiniti*, zoals zelfs de meest verworden staat, zolang deze maar bestáát, altijd nog staat is en als zodanig de idee representeert (cf WL II 410), zoals elke dwaling een 'Ingrediens der Vernunft' bevat,<sup>39</sup> en zoals een misdadiger, een zieke of kreupele altijd nog een levend mens is.<sup>40</sup> Hoe groot is de afstand tot de *theologia crucis*! In het kruis van het empirische anders-zijn gaat het deze filosofie slechts om de roos van de absolute eenheid, de roos die *in weerwil* van de menselijke misère blijft bloeien: '... das Affirmative, das Leben, besteht trotz des Mangels, und um dieses Affirmative ist es hier zu tun.' (PhR 258 Zusatz, cf Einl 188)

### Overgang

Terugziende op de verschillende onderwerpen die in dit hoofdstuk aan de orde kwamen, wordt men getroffen door een grote mate van continuïteit. Steeds opnieuw werd onderstreept dat de opneming van het eindige in het leven van het absolute – ongetwijfeld het centrale leerstuk van deze wijsbegeerte – niet dient om het eindige als zodanig te rechtvaardigen, maar in tegendeel, om het als volkomen onzelfstandig, als voorbijgaand en ver-

<sup>39</sup> 'Ohne ein Ingrediens der Vernunft würde auch der Irrthum nicht Irrthum, der schlechte Staat gar nich mehr Staat...', aldus Rosenkranz (*Hegel als deutscher Nationalphilosoph*, 302).

<sup>40</sup> 'Der Staat ist kein Kunstwerk; er steht in der Welt, somit in der Sphäre der Willkür, des Zufalls und des Irrtums, übles Benehmen kann ihn nach vielen Seiten defigurieren. *Aber der hässlichste Mensch, der Verbrecher, ein Kranker und Krüppel ist immer noch ein lebendiger Mensch...*' (PhR 258 Zusatz; curs. van mij, SG). Opnieuw een 'Zusatz'; zie noot 38.

dwijnend te kunnen denken.<sup>41</sup> Intussen roept deze continuïteit zelf een aantal vragen op, die hier kort zullen worden behandeld, zulks zowel als afronding van het in dit hoofdstuk besprokene, als ook ter introductie van de thematiek van het volgende hoofdstuk.

De relatering van de eindige wereld (de natuur) aan het eeuwige leven Gods was gefundeerd in een 'scheppingsgedachte': de wereld is 'gesetzt', d.w.z. niet in zichzelf, maar in de macht van God gefundeerd en is daarom in principe even relatief als het anders-zijn van de Zoon. Nu ontbreekt t.a.v. de eindige *geest* ook de gedachte van het 'setzen' niet: Hegel bleek zich op het standpunt te stellen dat de natuurlijkheid van de menselijke existentie vrij gekozen, dus 'gesetzt' is en om deze reden niet meer dan een doorgangspunt kan zijn; evenwel werd tevens duidelijk dat Hegel zelf de reikwijdte van dit argument inperkt. Betekent dit dat de behoeftige menselijke natuur op zichzelf blijft staan als een gegeven waarachter niet terug te vragen valt? Welke status heeft dit 'tussengebied', dat nòch volstrekt fysisch, nòch puur psychisch is, dat nòch verschijning is in de zin waarin de natuurlijke wereld verschijning is, nòch het stempel van de geest draagt, dat, niet in vrijheid gefundeerd, toch zó essentieel voor het mens-zijn is dat het niet valt weg te denken? Moet worden aangenomen dat Hegel slechts door het begrip 'anders-zijn' uiterst breed en equivook te bepalen, al hetgeen tot de *condition humaine* behoort met de goddelijke idee in rapport kan brengen?<sup>42</sup> Tegen deze zienswijze pleiten die teksten waarin het gebrekkige (etc.) mede tot het anders-zijn *binnen* God wordt gerekend. Een sprekend voorbeeld levert de passus die de inzet van dit hoofdstuk vormde: ' "Gott selbst ist tot" heisst es in einem luther-

<sup>41</sup> Een andere interpretatie vindt men bij Borel, *Hegel et le problème de la finitude*, Paris 1972. Borel ziet bij Hegel een terugkeer tot de dingen: '...l' "idealisme" hégélien, c'est un retour aux choses elles-mêmes, sans besoin d'intermédiaires pour accéder au pays de la vérité.' (58) In een andere richting (maar meer ter zake) gaat eveneens de interpretatie van Ahlers, 'Endlichkeit und absoluter Geist in Hegels Philosophie', *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 29 (1975) 63-80. Zie b.v. aan het begin: 'Hegel hat sich durchgehend, vom Anfang bis zum Ende seiner Philosophie mit dem Problem der Endlichkeit beschäftigt. Einerseits liegt ihm in dieser Beschäftigung an einer genuinen Legitimierung der Endlichkeit. Andererseits ist sich Hegel schon früh darüber im klaren, dass diese Endlichkeit nur im Rahmen einer Absolutheitsphilosophie garantiert werden kann.' (64 e.v.)

<sup>42</sup> Deze vraagstelling bedoelt niet te suggereren dat Hegels filosofie zich niet of nauwelijks met hetgeen tot dit 'gebied' behoort, zou hebben ingelaten. Integendeel, men vindt bij Hegel, om een voorbeeld te noemen, uitgebreide en allerminst oppervlakkige beschouwingen over het driftleven. Wat de *Phänomenologie* betreft zie men vooral Paul Ricoeur, *De l'interprétation. Essai sur Freud*, Paris 1965, 444-456 (vgl. ook mijn artikel: 'De strijd om het centrum. Enkele lijnen en motieven in het denken van Paul Ricoeur', in: *Vrede met de rede?*, Assen 1976). In de tekst gaat het echter niet om de zijnswijze welke Hegel aan de driften (etc.) toekent, maar om de vraag naar de *fundering* van deze zijnswijze, de vraag hoe de natuurlijkheid van de mens zich tot de goddelijke idee verhoudt.

rischen Liede; damit ist das Bewusstsein ausgedrückt, dass das Menschliche, Endliche, Gebrechliche, die Schwäche, das Negative göttliches Moment selbst sind . . . ' (RIV 172). Christus heeft, zo mag men deze passage interpreteren, het gebrekkige, de zwakheid, door de dood heen binnen de eeuwigheid van de goddelijke idee gebracht.<sup>43</sup> Maar, hoe kan het als gebrekkigheid, als zwakheid, binnen dit actueuze, zelfgenoegzame leven bewaard blijven?

De conclusie schijnt gewettigd, dat met de menswording en de terugkeer van de Zoon de goddelijke idee zelf ingrijpend van karakter verandert. Is de theo-logische idee niet uitdrukkelijk en uitsluitend bedoeld als een interpretatie van het leven Gods vòòr de schepping van de wereld en van een eindige geest (cf WL I 30)? Treedt in Hegels visie niet mèt de schepping van de wereld en van de geest, God zelf naar buiten en is het niet God zelf die terugkeert? Wat de creatie van de eindige wereld betreft, valt aan deze passage te denken: 'Gott ist die Bewegung zum Endlichen und dadurch als Aufhebung des Endlichen die Bewegung in sich selbst.' (RI 147) Aangezien echter de beweging tot en de opheffing van het eindige hier eigenlijk samenvallen,<sup>44</sup> is er geen sprake van een gang van God door de wereld. Geheel anders staat het met de eindige geest. Hier spreekt Hegel van een 'geschiedenis van de goddelijke idee aan de eindige geest' (RIV 95m); nu is de terugkeer niet langer een ogenblikkelijk gebeuren, maar een proces, dat de weg gaat die de mens heeft te gaan: ' . . . Gott kehrt im Ich als in dem sich als Endliches Aufhebenden zu sich zurück und ist Gott nur als diese Rückkehr. *Ohne Welt ist Gott nicht Gott.*' (RI 148) God is slechts God in zijn gang dóór en terugkeer uit de wereld. Wordt met deze constructie niet de idee van een eeuwig spelende liefde terug verwezen naar de 'voorgeschiedenis', naar de 'Prolog im Himmel', vòòr de aanvang van het werkelijke gebeuren? Stelt de gedachte dat 'God zonder de wereld niet God is' niet paal en perk aan de idee van een eeuwig geschiedenis met haar akosmistische connotaties?<sup>45</sup>

<sup>43</sup> Zie hierboven, 'Gott selbst ist tot'.

<sup>44</sup> Zie hierboven, inzake 'De Zoon als de waarheid van de eindige wereld'.

<sup>45</sup> Daar de weg van God door de wereld nu 'langer' wordt, schijnt hier de kwalificatie 'pantheïsme' meer op zijn plaats te zijn dan bij de filosofie van de natuur (de 'eindige wereld'). Niettemin blijft het raadzaam de term 'pantheïsme' te vermijden; vgl Erich Fülling: 'Der Name sagt hier wie im Falle Herders recht wenig . . .' (*Geschichte als Offenbarung. Studien zur Frage Historismus und Glaube von Herder bis Troeltsch*, Berlin 1956, 36), vgl voorts Wilhelm Weischedel, – n.a.v. Bruno Bauer, die Hegels filosofie als 'pantheïsme' bestempelde –: 'Doch haben derartige allgemeine Bezeichnungen . . . das Missliche an sich, dass sie zutreffen oder nicht zutreffen, je nach dem, wie weit oder wie eng sie gefasst werden. So ist der Streit um den Pantheismus Hegels letztlich müßig.' (*Der Gott der Philosophen. Grundlegung einer philosophischen Theologie im Zeitalter des Nihilismus*, Band I, Darmstadt 1971, 388) Mijn voornaamste bezwaar geldt niet de meerzinnigheid van dit begrip, maar het feit dat Hegel, zoals nog zal blijken, de presentie Gods volkomen spiritualiseert.

Zo ja, vormt dan niet juist de evangelische geschiedenis de spil van deze overgang?

Deze vragen worden hier met geen ander oogmerk aan de orde gesteld dan om de problematiek van het volgende hoofdstuk te introduceren (om deze reden wordt afgezien van een uitvoerige bespreking van de wijze waarop in Hegels visie de zg. 'immanente -' en 'oeconomische Triniteit' zich tot elkaar verhouden).<sup>46</sup>

Het zijn Gods begint niet eerst daar waar de eindigheid ophoudt. God is voor de christen geen 'Jenseits', zoals voor de jood, niet de 'Ganz Andere':<sup>47</sup> in Christus is openbaar geworden dat het eindige in God zelf is. De vloek van de tegenstelling tussen eindigheid en oneindigheid is opgeheven (cf RI 133-136). De mens weet zichzelf in God en God en mens zeggen van elkaar: dat is geest van mijn geest (RIII 109). De mens is in het begrip 'God' begrepen (W 734); hij is moment van de goddelijke idee, ja zelfs God – althans in zoverre hij zijn natuurlijkheid opgeeft, want het natuurlijke is het onvrije en ongeestelijke (l.c.).

Maar, wat rest er van de menselijkheid zodra de natuurlijkheid ervan is afgetrokken? De menselijkheid in God dient wel te worden onderscheiden van de gebrekkelijkheid die in de natuurlijke dood haar dieptepunt bereikt.<sup>48</sup> Christus heeft de natuurlijke menselijkheid a.h.w. van buitenaf aangenomen, als iets dat Hem, 'der schlechthin Gott ist', vreemd is (cf RIV 167 e.v.); dit eindige heeft Hij aangenomen om het in zijn dood te doden (168); deze menselijkheid wordt afgestroopt (172). Het menselijke dat God *niet* vreemd is (vgl 173, 167 e.v.), is een verdwijnend moment (173). Deze menselijkheid is volstrekt spiritueel geaard; alles wat aan de wereld herinnert, dient hier te worden vergeten: 'Göttliche und menschliche Natur ist ein harter, schwerer Ausdruck; die Vorstellung, die man damit verbindet, ist zu vergessen. Es ist die geistige Wesenheit; in der Einheit der göttlichen und menschlichen Natur ist alles verschwunden,

<sup>46</sup> Cf J. Splett, *Die Trinitätslehre G.W.F. Hegels*, 143-145; E.L. Fackenheim, *The Religious Dimension in Hegel's Thought*, 149-154. Zie voorts A. Chapelle, *Hegel et la Religion*, II A, 57-109.

<sup>47</sup> 'Wenn Gott das Endliche als ein Moment in sich hat, besteht dann nicht wieder die Kontinuität zwischen Gott und Welt und ist dann nicht die Einheit ein gottweltliches Universum, in welchem die Transzendenz des überweltlichen Gottes nicht zur Geltung kommt?', aldus E. Schmidt, *Hegels Lehre von Gott*, Gütersloh 1952, 154 e.v., noot 38 (cf K.L. Schmitz, 'The Conceptualization of Religious Mystery', Den Haag 1973, 110, noot 4). Vgl Karl Barth: 'Aber zu einem realen und unaufhebbaren Gegenüber von Gott und Mensch, zu einem Gesprochenwerden und Hören eines Wortes, eines neuen, im strengen Sinn offenbarenden Wortes zwischen Beiden kann es bei ihm nicht kommen'. (*Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert. Ihre Vorgeschichte und ihre Geschichte*, Zollikon/Zürich 1947, 376).

<sup>48</sup> '... die tiefste Stufe der Gebrechlichkeit ist aber der natürliche Tod.' (RIV 172) Deze menselijkheid is wel in God – de geciteerde zin begint met de woorden 'Diese Menschlichkeit in Gott...' – maar om gedood en zo vergeestelijkt, verinnerlijkt te worden: 'Das Aeusserliche, Negative schlägt auf diese Weise in das Innere um.' (l.c.)

was zur äussern Partikularisation gehört, – das Endliche ist verschwunden.’ (RIV 135)

Er komt door de dood van Christus heen niets in de goddelijke idee dat niet reeds van eeuwigheid her tot deze idee behoorde! Indien deze stelling juist is, waarom vraagt Hegel dan zoveel aandacht voor het lijden Gods? Het is z.i. de diepere zin van de passie-geschiedenis dat hier *in* het empirische leven, *in* het lijden en *in* de natuurlijke dood (de spits van de eindigheid) de eeuwige natuur Gods, *de onvergankelijke roos*, openbaar wordt. ‘Die höhere Betrachtung ist aber die, dass in Christus die göttliche Natur geoffenbart worden sei.’ (RIV 170) ‘Christus, der Mensch als Mensch, in dem die Einheit Gottes und des Menschen erschienen ist, hat an seinem Tode seiner Geschichte überhaupt, selbst die ewige Geschichte des Geistes gezeigt . . .’ (W 741)

Het moet opvallen dat de slotzin van het laatste citaat van een eeuwige geschiedenis van de *geest* spreekt. Bij Hegel kan deze term staan voor het derde moment van de eenvoudige, eeuwige idee: zo wordt het bijv. de zin van de eindige wereld genoemd ‘nur dies zu sein: zurückzukehren in ihren Ursprung, in das Verhältnis des Geistes, der Liebe zu treten . . . , was das dritte Element ist.’ (RIV 94) Wordt echter met nadruk gesteld dat God géést is, dan wil zulks zeggen dat God niet in de eerste plaats de absolute macht, waaruit het bestaande ontspringt en waarheen het terugkeert, maar het absolute subject is. Het zijn Gods is in deze zin zelfbewustzijn. Men bedenke dat Hegel onmiddellijke zelf-kennis voor onmogelijk houdt. Bewustzijn is altijd bewustzijn van iets anders. Zelf-bewustzijn kan slechts betekenen: in dit andere tot zichzelf komen. Dit geldt van de mens, het geldt eveneens, meent Hegel, van het absolute subject. *Deus nescit se*: God kent zichzelf niet, tenzij door bemiddeling van de kennende mens.<sup>49</sup> Het moment van eindigheid dat met deze afhankelijkheid gegeven is, is stellig niet uitgeput met het logische moment van eindigheid dat uit het, a.h.w. spelende, zichzelf-onderscheiden voortvloeit.<sup>50</sup> In zoverre impliceert de ‘geschiedenis van de goddelijke idee aan de eindige

<sup>49</sup> *Deus nescit se*: dit woord stamt van Scotus Eriugena (geciteerd bij Chapelle, *Hegel et la Religion*, II A, 75, noot 140).

<sup>50</sup> Zie vooral RI, 150 e.v.; 201 e.v.; RIII 107-109; RIV 4-7. Vgl ook het eerder geciteerde ‘*Ohne Welt ist Gott nicht Gott*’ (RI 148). Dit woord heeft vermoedelijk Schilder voor ogen gestaan, toen hij schreef: ‘... God heeft de wereld nodig om God te worden en zich van zichzelf bewust te worden. Geen wonder, dat juist Hegel zich zoo sterk blijkt te interesseeren voor een theosophischen mysticus als Jacob Böhme, aan wie hij meermalen vriendelijke woorden wijst.’ (‘*Geen duimbreed!*’, 23) Behalve aan Böhme, is er in het bijzonder reden om aan Meester Eckhart te denken – de *Vorlesungen* citeren immers zelf van hem (via Franz Baader): ‘Das Auge, mit dem mich Gott sieht, ist das Auge, mit dem ich ihn sehe; mein Auge und sein Auge sind eins. . . wenn ich nicht wäre, so wäre Gott nicht.’ (RI 257, cf Chapelle, o.c., 72 e.v., noot 135: het Eckhart-citaat is allerminst exact en vat bovendien elementen uit verschillende preken samen, met name uit ‘Predigt’ 13 en 32)

geest' inderdaad een transformatie van de goddelijke idee zelf. Niettemin houden wij staande dat *Christus* aan de eenvoudige, eeuwige idee niets toevoegt; hier is nl. het 'andere', dat in het geest-zijn Gods voorondersteld is, nog niet geconstitueerd: *er is nog geen gemeente!*

Eerst na Christus' dood konden zijn 'vrienden' de 'waarachtige idee van God' vatten, en niet eerder waren zij in staat een verband ('Gesellschaft'), een gemeente te vormen (cf W 741). Uit het *ongelukkige bewustzijn*<sup>51</sup> vormt zich een gemeente. Dit is de overgang welke door de evangelische geschiedenis wordt bewerkt: hierin wordt nl. aan het ongelukkige bewustzijn voorgetekend dat het anders-zijn, hoe pijnlijk ook, niet hindert. Dát het niet hindert, ligt in de eeuwige idee besloten; nu wordt het in de gang van Christus door de wereld, door lijden en dood heen, getóónd.

Hegel maakt de evangelische geschiedenis tot een *leerproces*. Hierover handelt het volgende hoofdstuk. Daar zal tevens blijken dat Hegel de éénwording van de mens met God als een zich 'eeuwig' herhalend gebeuren opvat. Deze cultus is de *zondag van het leven*, waarop de mens, zijn dagelijkse zorgen vergetend, zich tot het eeuwige verheft. Daarnaast is er de *werkdag*: de inplanting van het christelijke principe in de wereld, ofwel: de formatie van een christelijke wereld. Dit grote werk vult het derde en laatste tijdvak van de wereldgeschiedenis.

<sup>51</sup> Dit bewustzijn is het immers dat de tijd vol maakt! Cf deel II, hfdst. 1 en 2.

## VIERDE HOOFDSTUK

### HET KRUIS EN DE REVOLUTIE

*Geen vreemd offer!*  
(over autonomie en heil)

Dat Hegels conceptie geen plaats laat aan het plaatsbekledende lijden in bijbelse zin, werd reeds aangewezen. Nu is het tijd zijn positie nauwkeuriger te omlijnen.

Hegel wil ons steeds voor dit dilemma stellen: óf het leven en sterven van Christus is de geschiedenis van een bijzonder individu, óf deze geschiedenis openbaart de universele en eeuwige idee. Het is wel duidelijk welke kant onze filosoof zelf kiest: de evangelische geschiedenis, mits juist opgevat, is z.i. een expositie ('Darstellung') van het *absolute geschiedenis van de goddelijke idee* (RIV 159m), d.w.z. van hetgeen op zichzelf geschied is en eeuwig geschied, zoals de toevoeging luidt ('das, was an sich geschehen ist und ewig geschieht'). Slechts in deze zin, als 'Darstellung' van hetgeen in de 'natuur van de zaak' besloten ligt en daarom overal en altijd geldt, kan Christus' dood een heilsbetekenis hebben (cf RIV 160m).

Nu blijkt het belang van de stelling dat de mens in de idee Gods begrepen is. De verzoening (lees: het herstel van de juiste verhouding van eindigheid en oneindigheid) voltrekt zich niet buiten de mens om, om in tweede instantie aan hem toegerekend te worden. *Sua res agitur!* Zijn subjectiviteit is mee in het spel; *hij is er zelf bij* (cf RI 14m), hij zelf maakt krachtens zijn wezen deel uit van deze *allgemeine, an und für sich seiende Geschichte* (RIV 161m), die in de geschiedenis van Christus' leven en sterven aanschouwd wordt (160m e.v.). 'Genoegdoening' kan voor Hegel slechts betekenen: '... es ist an und für sich geschehen; *nicht ein fremdes Opfer* ist gebracht, ein Anderer gestraft [worden], damit Strafe gewesen sei, Leben negiert, Anderssein aufgehoben [worden] ...' (160m; curs. van mij, SG)

In dezen gaat Hegel ver mee met de leer van de ethische toerekening ('moralische Imputation'), volgens welk de verantwoordelijkheid die elk individu heeft te dragen, door niets of niemand kan worden overgenomen, de leer waarvan de godsdienstkritiek van de Verlichting doortrok-



ken was en die de hoeksteen vormde van Kants beroemde geschrift over de kritiek van de religie binnen de perken van de rede.<sup>1</sup> Hegel schrijft, in aansluiting op het zojuist geciteerde: 'Ohnehin stirbt jeder für sich selbst, und jeder muss für sich selbst aus seiner eignen Subjektivität und Schuld das sein, leisten, was er sein soll. Er ergreift das Verdienst Christi; das heisst, wenn er dies in sich vollbringt, diese Umkehrung und Aufgeben des natürlichen Willens, Interesses, und in der unendlichen Liebe ist, so ist dies die Sache an und für sich.' (l.c.)

Ook al weet Hegel in philosophicis met de Christus als het lam Gods geen raad, niettemin is voor hem de Gekruisigde stellig méér dan een deugd- of wijsheidsleraar à la Socrates. De 'nieuwere theologie', die de godheid van Christus terzijde stelt, spaart hij zijn kritiek niet: men kan in Hem wel de grootheid van karakter prijzen, en de standvastigheid van overtuiging, waarvoor Hij zijn leven veil had, maar dit zijn niet meer dan algemene categorieën, zo trekt men Christus omlaag tot het niveau waarop heidenen als Socrates stonden.<sup>2</sup> Wel neemt hij het op voor de Verlichting, in haar strijd tegen de orthodoxie, maar zulks slechts in zoverre de Verlichting het formele principe van de subjectiviteit ontdekt en verdedigd heeft (o.a. RIV 123, 226); de uitwerking die dit vrijheidsbeginsel hier ontving, acht hij funest (RIV 223-226). De Verlichting heeft alleen 'endliche Bestimmungen' laten gelden, daarom kwam zij niet verder dan de stelregel: 'ein Anderer kann nicht die Schuld der Strafe übernehmen' (SW 19 531). Vanuit dit gezichtspunt oefent hij op de toerekeningsleer kritiek uit; deze leer hoort thuis in het veld van de eindigheid, waar ieder blijft wat hij is, de dader van zijn daden: 'In dem Felde der Endlichkeit ist die Bestimmung, dass jeder bleibt, was er ist; hat er Böses getan, so ist er böse: das Böse ist in ihm als seine Qualität.' (RIV 172 e.v., cf 158m)

Het schijnt een flagrante tegenspraak dat Hegel in één en hetzelfde manuscript het 'vreemde offer' afwijst, met het argument dat een ieder uit eigen subjectiviteit en schuld datgene moet presteren wat hij behoort te zijn (160m), en anderzijds de stelling dat niemand voor een ander kan boeten als niet terzake doende terugwijst (158m). Men bedenke evenwel dat op zijn standpunt de mens met de goddelijke idee, waarin de verzoening eeuwig wordt volbracht, zowel ident als non-ident is. Gerekend naar zijn natuurlijke staat, naar de boosheid van zijn natuurlijke wil, staat de mens tegenover de waarheid, maar naar zijn (latente) wezen is hij met de idee

<sup>1</sup> *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, bijv. B 107: '... und was sie Gutes und Böses treffen soll, das sollen sie sich selbst zuzuschreiben haben.', en B 170: 'Allein es ist gar nicht einzusehen, wie ein vernünftiger Mensch, der sich strafwürdig weiss, im Ernst glauben könne, er habe nur nötig, die Botschaft von einer für ihn geleisteten Genugtuung zu glauben...' (cf B 171-173)

<sup>2</sup> RI 46, cf RIV 154, 170; vgl SW 19 113, vs. de arianen: 'Sie haben Christus für einen Menschen genommen, aufgespreizt zu einer höheren Natur; aber sie haben ihn nicht in das Moment Gottes, des Geistes selbst gesetzt.'

ident. Gelet op dit laatste heeft de verzoening niets heteronooms; in het eerste ligt echter besloten dat het goede van de verzoening niet zijn verdienste kan zijn (cf RIV 131): er moet iets zijn dat hem trekt<sup>3</sup> – hiermee is een moment van genade, van alteriteit, gegeven, dat nu juist door een stringente toerekeningsleer wordt buitengesloten!

Hegel beschouwt de Verlichting, of breder: ‘de filosofie van de eindigheid’, waartoe hij bijv. ook de filosofie van Kant en Fichte rekent, als een illusoire poging tot zelf-verlossing, een poging zichzelf bij de haren uit het moeras te trekken, die op het tegendeel van het beoogde uitloopt, want het eindige brengt uit zichzelf niets dan eindigheid voort (cf RI 127-142: ‘Die Dialektik des Endlichen’). Wordt hier de mens tot de gevangene van zijn eindigheid gemaakt – de mens is wat hij is, zijn verkeerdheid is een vaste kwaliteit –, door de fixering van het eindige op te geven, betreedt hij het ‘veld van de vrije geest’ (RIV 172). Als geest transcendeert de mens zijn schuldige onmiddellijkheid; zo viert hij de zondag van het leven en zo krijgt hij deel aan het permanente sabbatsjaar van de absolute geest, de geest die ‘het gebeurde ongedaan kan maken’.<sup>4</sup> Deze vrede (W 733) is het goed dat de mens wel in zich heeft, maar dat hij toch zichzelf niet vermag te geven.<sup>5</sup> Vanuit zijn eindige situatie kan hij nu eenmaal niet de ware oneindigheid constitueren (RI 135-140). Om op te kunnen klimmen tot zijn eeuwige waarheid moet hij getrokken worden. Dit maakt de verzoening tot een tweeledig gebeuren: ‘Gottes Gnade und des Menschen Opfer’.<sup>6</sup>

Welnu, dit tweeledige proces van opklimmen en getrokken worden, moest – meent Hegel – de mens eerst gedemonstreerd worden. Dit is de zin van de evangelische geschiedenis.

### *Godelijke pedagogiek*

Zoals alle onderwijs met een zintuigelijk element begint, zo ook het onderwijs van het evangelie. Dit pedagogische moment ligt in de natuur van de waarheid zelf: ‘Alles Wahre fängt in seiner Erscheinung, d.i. in seinem

<sup>3</sup> De gedachte van een twee-eenheid van opklimmen en getrokken-worden vindt men bij veel mystici, zowel in christelijke als in niet-christelijke kring (ook het neoplatonisme kent een moment van ‘genade’).

<sup>4</sup> De gedachte dat de geest macht heeft om het gebeurde ongedaan te maken en vergiffenis te schenken, wordt op tal van plaatsen uitgesproken, o.a. Phän 469-471, RI 131, RIII 181, RIV 148, 173, 206, PhR 282.

<sup>5</sup> Paul Ricoeur interpreteert de godsdienstfilosofie van Kant vanuit dit gezichtspunt, zie vooral het belangrijke essay: ‘La liberté selon l’espérance’, *Le conflit des interprétations*, 393-415; zie bijv. 411: ‘Kant n’a pas de place pour un concept de don, qui est une catégorie du Sacré. Mais il a un concept pour l’origine d’une synthèse qui n’est pas en notre pouvoir . . .’ Dit brengt Ricoeur tot de stelling: ‘Et, ici encore, Kant n’est pas grec, mais chrétien . . .’ (l.c.).

<sup>6</sup> RI 258. Op dezelfde plaats wordt de cultus een ‘gedoppelte Tätigkeit’ genoemd.

Sein von der Form der Unmittelbarkeit an.' (RIV 184m) Ofschoon deze stelling niet uitsluitend op de menswording Gods in Christus ziet – alle religies kennen zintuigelijke voorstellingen van de waarheid –, acht Hegel de christelijke religie hierin toch het meest radicaal. Hier immers verschijnt het theale niet, zoals in Griekenland, in een plastische gestalte, maar in de zintuigelijke onmiddellijkheid, als een mens van vlees en bloed, levend in een bepaalde tijd, onder bijzondere omstandigheden, etc. De goddelijkheid geconcentreerd in dit unieke, van alle andere onderscheiden individu: de exclusiviteit die als zodanig tot het subject-zijn behoort, komt nu tot een climax, tot een laatste toespitsing (cf o.a. RIV 133, 138); de zelf-bepaling van de idee heeft hiermee haar uiterste grens bereikt (W 735).

Er is niets, meent Hegel, zo moeilijk te denken als deze vereniging van het goddelijke en het humane; er is ook niets dat zozeer actueel was, want alleen hieraan is het te danken dat de waarheid binnen het bereik van alle mensen is gekomen: 'Diese Bestimmung, dass Gott Mensch wird, damit der endliche Geist das Bewusstsein Gottes im Endlichen selbst habe, ist das schwerste Moment in der Religion.' (RIV 137) Opdat de eindige geest in het eindige tot besef van God kome . . . De mensheid bestaat nu eenmaal niet louter uit denkers, die het niveau van de speculatieve gods-kennis hebben bereikt en die de verzoening met God, om zo te zeggen, onmiddellijk uit de idee kunnen aflezen. Om *alle mensen* te kunnen aangaan, moet de waarheid zich aan de mens als een wezen van vlees en bloed te kennen geven en mogen aanschouwing, voorstelling en gevoel niet buiten spel blijven.<sup>7</sup> Het is daarom nodig dat de verzoening tussen God en mens als iets historisch, als iets dat op aarde is gebeurd, kan worden voorgesteld, opdat zij door iedereen *als zeker* worde geweten: ' . . . dass sie aber für den Menschen gewiss ist, dass diese Wahrheit nicht durch spekulatives Denken für ihn ist, das ist die andre Seite der Voraussetzung, diese: es ist gewiss, dass die Versöhnung vollbracht ist, d.h. sie muss vorgestellt sein als etwas Geschichtliches, als etwas, das auf Erden, das in der Erscheinung vollbracht ist.' (RIV 195)<sup>8</sup> Op dit punt laat de christelijke religie de antieke wijsbegeerte ver achter zich; wat daar aan

<sup>7</sup> 'Die Religion muss für alle Menschen sein, für die, welche ihr Denken so gereinigt haben, dass sie das, was ist, im reinen Elemente des Denkens wissen, die zur spekulativen Erkenntnis dessen, was Gott ist, gekommen sind, sowie für die, welche nicht über Gefühl und Vorstellung hinausgekommen sind. Der Mensch ist nicht nur rein denkend, sondern das Denken selbst manifestiert sich als Anschauen, als Vorstellen; die absolute Wahrheit, die dem Menschen geoffenbart ist, muss also auch für ihn als Vorstellenden, als Anschauenden, für ihn als fühlenden, empfindenden Menschen sein.' (BG 177; het manuscript dateert van 1831, het jaar waarin Hegel overleed)

<sup>8</sup> In het citaat is sprake van de 'andere Seite der Voraussetzung': de *eerste* zijde betrof de principiële mogelijkheid van de verzoening (om mogelijk te zijn, is het nodig dat de verzoening 'an und für sich' geschied is; l.c.).

de wijzen werd voorbehouden, is nu een zaak van allen, ja zelfs van de kleinsten, geworden: 'Die neue Religion hat die intelligibele Welt der Philosophie zur Welt des gemeinen Bewusstseyns gemacht; Tertullian sagt, jetzt wissen die Kinder von Gott, was die grössten Weisen des Alterthums nur gewusst haben.' (SW 19 104)

De waarheid zelf heeft zich in haar openbaring aan het niveau van de beginnening aangepast, maar zulks met een pedagogisch oogmerk: na de 'melk' komt het 'vaste voedsel', na de openbaring aan de zintuigelijke aanschouwing en het voorstellingsvermogen komt de hogere openbaring. Hegel schaaft zich hier in een lange traditie. De gedachte van een voort-schrijdende openbaring,<sup>9</sup> gecorreleerd aan de groei van het menselijke bevattingsvermogen, vindt men bijv. bij Origenes,<sup>10</sup> en in de nieuwere tijd vooral bij Lessing; diens idee van een 'Erziehung des Menschengeschlechts' werd door Schilder raak getypeerd: 'God heeft zich tegenover de mensheid gedragen, zoals een opvoeder doet tegenover het kind: hij sprak niet van de aanvang af de volle waarheid, maar accommodeerde zijn openbaring in traspwijze ontwikkeling aan de eveneens traspwijze toenemende bevattingsmogelijkheid der mensen. En tevens gaf God, door de openbaring, de mens het middel in handen, om nu verder door eigen *ontwikkeling* zich vatbaar en ontvankelijk te maken voor hogere openbaring.'<sup>11</sup>

Hegel geeft aan deze gedachten een geheel eigen uitwerking. De progressie van de openbaring wordt door hem in de geschiedenis van Christus geprojecteerd. Let wel, de *geschiedenis* van Christus: er wordt een wig gedreven tussen Christus' leer en zijn leven en sterven. Aan de leer wordt in dit verband nauwelijks een pedagogische betekenis toegekend; zoals uit het vervolg zal blijken, is deze voor Hegel al te 'polemisch' om van universeel belang te kunnen zijn. Daarentegen is de voortgang door lijden en dood heen een 'objectieve' geschiedenis, die door iedereen kan worden na-voltrokken (cf RIV 195). De verschijning van God in de zintuigelijke onmiddellijkheid heeft z.i. de strekking de ontoereikendheid van dit element van binnen uit bloot te leggen. Het zintuigelijke wordt aan het kruis geslagen, als het prozaïsche tentoongesteld, het geestelijke wordt bevrijd.<sup>12</sup> Dit is, zeer globaal aangegeven, tevens het proces dat de gemeente, Christus navolgende, heeft te doorlopen.

<sup>9</sup> Hyppolite spreekt i.v.m. Lessings conceptie van de idee van een 'révélation progressive' (*Génèse et structure de la Phénoménologie de l'Esprit de Hegel*, Paris 1946, 33, noot 2).

<sup>10</sup> Vgl J.F. Goud: 'Juist de Logos bezit de flexibiliteit die nodig is om zich te kunnen aanpassen bij de denkcapaciteit van de logikoi. Eenzelfde flexibiliteit kenmerkte ook de geïncarneerde Logos, Jezus.' ('Origenes en de filosofie', rapport t.b.v. de researchgroep 'Geloof-Filosofie', VU, Amsterdam 1973 (niet in de handel), 1; Goud verwijst naar *Contra Celsum* II, 64 en I, 13)

<sup>11</sup> *Wat is de hemel?*, Kampen 1954, 46.

<sup>12</sup> Cf deel 2, hfdst. 2.

De geschiedenis van Christus heeft in deze context ook de betekenis van 'historie', d.w.z. van een geschiedenis die voorbij is. Herinneren wij ons dat Hegel het zintuiglijke als het bij uitstek vergankelijke beschouwt. Het heeft, in de vorm van de tijd, de negatie van zijn zò-zijn van huis uit in zich. Om deze reden, zo meent Hegel, moest de verschijning van God in het vlees wel van voorbijgaande aard zijn. Welnu, dit negatieve moment keert binnen de vorming van de gemeente terug, t.w. in de overgang van de aanschouwing naar de voorstelling. Vanwege het belang van de zaak citeren wij in extenso: 'Diese Erscheinung Gottes im Fleisch ist in einer bestimmten Zeit und ist in diesem Einzelnen. Weil sie Erscheinung ist, geht sie für sich vorbei, wird zur vergangenen Geschichte. Diese sinnliche Weise muss verschwinden und in den Raum der Vorstellung hinaufsteigen. Die *Bildung der Gemeinde* hat den Inhalt, dass die sinnliche Form in ein geistiges Element übergeht. Die Weise dieser Reinigung vom unmittelbaren Sein erhält das Sinnliche darin, dass es vergeht; dies ist die Negation, wie sie am sinnlichen Dasein als solchem gesetzt ist und erscheint. Nur am Einzelnen (nl. aan Christus; SG) ist diese Anschauung gegeben; sie ist kein Erbstück und keiner Erneuerung fähig. Sie kann nicht so sein; denn die sinnliche Erscheinung als diese ist ihrer Natur nach momentan, soll vergeistigt werden, ist daher wesentlich eine gewesene und wird in den Boden der Vorstellung erhoben.' (RIV 168, vgl SW 19 112)

Men mene niet dat met de voorstelling het eindstation is bereikt. Het is niet voldoende zich steeds opnieuw de bijbelse geschiedenis voor de geest te stellen. Eerst in de mystieke eenheid met de Geest vindt de menselijke geest bevrediging. Dient men niet te concluderen dat op dit niveau de geschiedenis van Christus voorgoed passé is, zoals een ladder na gebruik wordt weggenomen?

Over de verzoening van God met de wereld schrijft Theunissen: 'Je stärker Hegel diese ihre Verwurzelung in der ewigen Geschichte betont, desto mehr muss er den Anteil, den Christus an ihr hat, relativieren.'<sup>13</sup> Theunissen wijst op plaatsen waar wordt gesteld dat Christus de verzoening 'an sich' heeft volbracht, en op andere waar de formule 'an und für sich' wordt gebruikt. Maar, vervolgt hij, '... seinem an der ewigen Geschichte orientierten Konzept entspricht doch am genauesten die Aussage, "dass die Versöhnung an und für sich vollbracht ist in der göttlichen Idee und dass sie dann auch zweitens erschienen und also die Wahrheit den Menschen gewiss ist"' (RIV 199). Weil die Versöhnung in der ewigen Geschichte des absoluten Geistes, der göttlichen Idee, immer schon geschehen ist, braucht Christus sie nicht erst zu leisten...'<sup>14</sup> Deze gevolgtrekking, die op zichzelf stellig juist is, gaat eigenlijk nog niet ver genoeg.

<sup>13</sup> *Hegels Lehre vom absoluten Geist*, 95.

<sup>14</sup> O.c., 96.

De zekerheid, die in Christus wordt verschaft, heeft immers de zin van een voorbijgaande accommodatie aan de stand van het natuurlijke bewustzijn, een blijk van genade met geen ander doel dan om dit bewustzijn vervolgens mee omhoog te trekken. Voor het bewustzijn dat deze beweging mee voltrekt, wordt de geschiedenis van Christus volkomen transparant. Het ziet in de 'äusserliche Darstellung der Geschichte des Geistes' de 'absolute Geschichte der göttlichen Idee', t.w. dat wat 'an sich geschehen ist und ewig geschieht' (RIV 159m).; in de 'in der Erscheinung vorgehende Geschichte' herkent het de idee Gods, zijn leven, zijn beweging (RIV 194), d.w.z.: in de schijn van een aan een bepaalde plaats en tijd gebonden gebeuren herkent het de eigen beweging, het eigen leven. Zo is de cirkel van de identiteit opnieuw gesloten.

Niet alleen dat het kruis door het overwicht van de eeuwige verzoening sterk aan betekenis inboet, neen, wat meer is, in de *unio mystica* van geest en Geest (RIV 209m, 213 e.v.) rest er van Golgotha niet meer dan een herinnering. Men bedenke wel dat, wat Hegel betreft, aan het kruis Christus zélf sterft, *ten einde* voor de éénwording van de mens met God (als Geest) plaats te maken (W 737, RIV 168 e.v.). Charles Taylor, die Hegel de 'eerste' 'God-is-dood theoloog' noemt, merkt hieromtrent op: '... Christ's death plays a crucial and necessary role as the indispensable basis for the coming of the Spirit and hence the Spiritualization of God's presence...' Het was nodig, vervolgt Taylor, dat de mensen God in een individu geconcentreerd konden zien, doch dit concentratie-punt moest verdwijnen, 'if the fuller truth is to emerge that men carry God as a community, that God is in each and beyond each. God is like a flame which passes from mortal candle to mortal candle, each destined to light and go out, but the flame to be eternal.'<sup>15</sup>

Ongetwijfeld heeft Taylor scherp de consequenties van deze godsdienstfilosofie gezien, niettemin dienen enkele restricties te worden aangebracht. Het 'nu' van de mystieke eenheid is niet een *nunc stans*. De mens blijft sterveling, 'a mortal candle', een wezen dat zijn natuur altijd bij zich heeft en daarom steeds opnieuw het opgangsproces moet doorlopen; in deze cultische beweging wordt het leven, lijden en de opstanding van Christus eeuwig herhaald: '[Die] Erhaltung der Gemeinde [verhält sich] wie Schöpfung der Welt und Erhaltung und [ist] ewige Wiederholung des Lebens, Leidens und [der] Auferstehung Christi in den Gliedern der Kirche.' (RIV 208m) Zo kent Hegel dus ook na Pinksteren aan het evangelie van kruis en opstanding een bepaalde betekenis toe. Het behoeft evenwel geen betoog dat dit aspect in het totaalbeeld geen wijziging teweeg brengt. Maar, er is nog een tweede: de taak om uit het christelijke beginsel een nieuwe wereld te formeren. Letten wij op deze zijde, dan is het alsof wij een andere Hegel ontmoeten!

<sup>15</sup> Hegel, Cambridge e.a. 1975, 495.

### *Evangelie en revolutie*

De meest bekende, haast klassieke tekst waarin de zojuist genoemde opdracht wordt geformuleerd, stamt uit de colleges over de geschiedenis van de filosofie. Het christelijke beginsel moest het principe van de wereld worden: zo wordt in de inleiding tot de middeleeuwse wijsbegeerte de taak omschreven (SW 19 106). Vervolgens worden een drietal aspecten onderscheiden. In de eerste plaats was het nodig dat het evangelie werd verbreid. Daarnaast moest het principe van de christelijke religie wijsgerig worden doordacht. Toen dit geschied was, kwam het er op aan de christelijke grondidee in de wereld te brengen (de tekst spreekt van 'inerten'), opdat de verzoening van God met zichzelf nu ook in dit element zou worden volbracht: '... so konstituiert werde Leben der Welt, ein Reich, – die Versöhnung Gottes mit sich sich vollbringe in der Welt, nicht als ein Himmelreich, das jenseits ist; sondern die Idee muss sich realisieren in der Wirklichkeit.' (107)

'De verzoening van God met zichzelf...': de eeuwige geschiedenis is ook het fundament van deze (re-)formatie. Even onmiskenbaar is de (voor ons) nieuwe toonzetting. Treffend is de volgende passage, waarin Hegel de onvrijheid van de stringent-monotheïstische religies contrasteert met de christelijke vrijheid: 'In aller Religion, jüdischer und mohammedanischer, wo der Gott nur in der abstrakten Bestimmung des Einen gefasst wird, ist diese Unfreiheit des Menschen die reale Grundlage, sein Verhältnis zu ihm ein harter Dienst. Im Christentum, [in der] Dreieinigkeit liegt die wahrhafte Befreiung.' (RIII 91m; vgl Einl 227-231) Omdat dit monotheïsme de verbijzondering, het anders-worden, *binnen* God ontkent, weet het ook geen raad met het bijzondere, het anders-zijn, *buiten* God. Slechts als gelovige heeft de mens waarde (W 792). Het primaat van het 'Ene' laat geen ruimte voor de erkenning van menselijke vrijheidsmacht en rede; daarom wordt stevast iedere politieke verandering als afval van God aangemerkt (RIII 97). In de islamitische wereld prevaleert de zuivere gedachte van het 'Ene' op zodanige wijze dat het niet tot enige vorm van institutionalisering kan komen (W 791, letterlijk: 'Organisation in der Wirklichkeit'); niets is hier vast (793). Slechts het ene, het absolute wordt erkend. Het gevolg hiervan is een blind fanatisme, gericht op de vernietiging van alle verscheidenheid ('die Zerstörung aller Unterschiede'; 790). De islam is er op uit het bijzondere te vernietigen (790).

Een voorbeeld van politiek fanatisme levert de Franse revolutie, met name het schrikbewind van Robbespierre. '“La religion et la terreur” war hier (in de islam; SG) das Prinzip, wie bei Robbespierre “la liberté et la terreur”.' (792) Dit fanatisme duldt geen differenties, verdraagt geen verschillen; het is de nivelleringszucht par excellence, uitlopend op de 'Furie des Verschwindens' (PhR 5).<sup>16</sup> Zoals de islam geen 'vaste, zich or-

<sup>16</sup> Vgl Phän 417 e.v.!

ganiserende gestalte' kon verdragen (W 793), zo heeft het volk tijdens de Franse revolutie de instituties die het zelf gevestigd had, ook weer vernietigd: 'Deswegen hat auch das Volk in der Revolution die Institutionen, die es selbst gemacht hatte, wieder zerstört, weil jede Institution dem abstrakten Selbstbewusstsein der Gleichheit zuwider ist.' (PhR 5 Zusatz, cf RIV 152 e.v.)

Uitsluitend op basis van de christelijke openbaring kon een alzijdig ontwikkelde wereld, een in alle opzichten vrije werkelijkheid worden voortgebracht (vgl W 797). Ook hier denke men bij 'openbaring' niet zozeer aan de 'leer' alswel aan de 'geschiedenis' van Christus. Resumeren wij eerst in het kort de beschouwing welke de filosofie van de wereldgeschiedenis aan de leer van Christus wijdt.

T.a.v. de evangeliën wordt er gesteld dat hierin het principe van de christelijke religie met grote – nog steeds verbazing wekkende – energie, maar op abstracte wijze wordt uitgesproken (783 e.v.). In alles wat Christus zegt, heet een verzaking van alle wereldse en zedelijke banden tot uitdrukking te komen (739) De bergrede wordt uitvoerig geciteerd en van het commentaar voorzien dat hierin wel het doel, als een absoluut gebod, wordt gesteld, zonder dat evenwel de 'Form der Vermittlung' reeds gegeven is.<sup>17</sup> Aangezien deze leer op een abstracte wijze naar voren wordt gebracht ('eben weil sie abstrakt erscheint'; 739), wordt zij polemisch: al wat de zuiverheid van de ziel zou kunnen schaden, dient vernietigd te worden (740; n.a.v. Matth. 5 : 29). *Weest niet bezorgd over uw leven, wat gij zult eten of drinken . . . Ziet naar de vogelen des hemels: zij zaaien niet en maaien niet . . .* : 'Die Arbeit für die Subsistenz ist so verworfen.'<sup>18</sup> Zo hoog staat namelijk de leer van Christus, betoogt Hegel, dat in vergelijking hiermee alle plichten en zedelijke banden onverschillig zijn (740) *Wie is mijn moeder en wie zijn mijn broeders?* . . . Ja, vervolgt de tekst, zelfs heet het: *Meent niet dat ik gekomen ben om vrede te brengen op de aarde . . .* Nog nooit werd er zo revolutionair gesproken: 'Man kann sagen, nirgends sei so revolutionär gesprochen als in den Evangelien, denn alles sonst Geltende ist als ein Gleichgültiges, nicht zu Achtendes gesetzt.' (740)

In de *Vorlesungen über die Phil. der Religion* wordt één en ander breder uitgewerkt. Ook hier wordt de 'energie' geprezen waarmee de evange-

<sup>17</sup> In het ontbreken van de 'Form der Vermittlung', d.w.z. in het ontbreken van mediatie en daarom ook van *ontwikkeling*, ziet Hegel het onderscheid tussen 'leer' en 'geschiedenis' van Christus. In algemene zin geldt: zonder geschiedenis geen 'Vermittlung'; zie de eerder genoemde studie van Coreth: 'Die Geschichte als Vermittlung bei Hegel'.

<sup>18</sup> Het is stellig niet zonder betekenis dat Hegel leest '*Sorget nicht für euer Leben . . .*', waar onze statenvertaling en de nieuwe vertaling van het Nederlandsch Bijbelgenootschap schrijven '*Zijt niet bezorgd voor uw leven . . .*', resp. '*Weest niet bezorgd over uw leven . . .*' (Matth. 6 : 25)



liën alles op het Rijk Gods richten. De woorden van de bergrede worden de grootste genoemd die ooit zijn uitgesproken, woorden die in staat zijn alle onvrijheid op te heffen: de bijbel is het redmiddel tegen elke knechting van de geest (144). Tegelijkertijd krijgt de kritiek een explicieter karakter. 'Christus sagt: "Sorget nicht für den andern Tag; jeder Tag hat seine eigene Sorge". Solche Sorge ziemt aber dem Menschen.' (151); 'Nur Räuber, Soldaten sind dieser Sorglosigkeit fähig...' (146m). De term 'Evangelische politiek' zou Hegel stellig als innerlijk tegenstrijdig bestempeld hebben.<sup>19</sup> De alles doordringende tonen van het evangelie richten zich z.i. tot mensen die zelf met de wereld klaar zijn en met wie de wereld klaar is.<sup>20</sup> De bevrijding tot politieke doeleinden ('[zum] politischen Zweck') valt buiten het gezichtsveld (146m). Over de staat wordt eigenlijk niet gesproken: '[Es heisst wohl]: "Gebt dem Kaiser", [aber die] Konsequenz [wird] nicht berührt.' (147m)

Tevens wordt hier de 'polemische zijde' van de evangelische leer uitdrukkelijker met het Oosterse en Frans-revolutionaire fanatisme in verband gebracht. '... das Himmelreich ist nahe herbeigekommen, [und zwar] als Zustand Matth. 10, 7; ([diese Verkündigung ist] sozusagen Sansculotterie), orientalistisch revolutionär.' (146m) In dit verband merkt Hegel op dat er altijd wel groepen ('Gesellschaften, Gemeinden') binnen een volk zullen opstaan die al het bestaande in de eenvoud van het hart, in de eenvoud van de liefde, willen terugnemen en die a.h.w. het martelaarschap zelf zoeken ('den Hals darreichend sich verhalten') – als voorbeeld worden de mohammedanen, vooral de Afrikaanse, genoemd –; zijns inziens vormt deze *contractie van al het bestaande* (147m) het begin van hetgeen mettertijd in een fanatieke gewelddadigheid kan omslaan (147m e.v.)

De wortel van de onverdraagzaamheid jegens de verbijzondering en structurering van het leven wordt in het abstracte, voorstellende denken gezocht. Dit denken stelt het algemene en het bijzondere uitéén; het vat slechts de abstracte (d.w.z. onontwikkelde) algemeenheid: het algemene

<sup>19</sup> Hetzelfde geldt ongetwijfeld van Marx, ook al richt zijn kritiek zich allereerst tegen de verburgerlijking van het christendom, getuige bijv. deze felle uitval: '... straft nicht jeder Augenblick eures praktischen Lebens eure Theorie Lügen? Haltet ihr es für Unrecht, die Gerichte in Anspruch zu nehmen, wenn ihr übervorteilt werdet? Aber der Apostel schreibt, dass es Unrecht sei. Haltet ihr euren rechten Backen dar, wenn man euch auf den linken schlägt, oder macht ihr nicht einen Prozess wegen Realinjurien anhängig? Aber das Evangelium verbietet es. Verlangt ihr vernünftiges Recht auf dieser Welt, murt ihr nicht über die kleinste Erhöhung einer Abgabe, geratet ihr nicht ausser euch über die geringste Verletzung der persönlichen Freiheit? Aber...' (*Rheinische Zeitung*, nr. 195 (14 juli 1842), Beiblatt; zie: *Karl Marx. Frühe Schriften*, Band I, Stuttgart 1962, 192 e.v.)

<sup>20</sup> '... durchdringende Töne, die alles durchbeben, und wie Hermes die Seelen aus den Leibern, aus dem Zeitlichen herausführt, so [sind sie] an Menschen gerichtet, die mit der Welt fertig und mit denen die Welt fertig geworden.' (RIV 144m e.v.)

dat zijn negatie buiten zichzelf heeft en om deze reden zich slechts negatief (zo men wil: 'antithetisch') tot het voorhandene kan verhouden.<sup>21</sup> Een leer die bij deze algemeenheid blijft staan, is een *revolutionaire leer*: 'Insofern sie diesem gegenüber (gegenover het voorhandene; SG) das Allgemeine behauptet, ist sie eine revolutionäre Lehre, die alles Bestehende teils auf der Seite liegen lässt, teils vernichtet, umstösst.' (150) De tekst vervolgt: Diese neue Religion ist selbst noch konzentriert, noch nicht als Gemeinde vorhanden . . . Dies Reich Gottes, die neue Religion hat also an sich die Bestimmung der Negation gegen das Vorhandene; das ist die polemische Seite, das revolutionäre Verhalten gegen die Bestimmtheiten in jener Aeusserlichkeit . . .' (150)

Behoort op Hegels standpunt de abstract-polemische instelling tot het principe zelf van het judaïsme, de islam en de moderne revolutie, t.a.v. de christelijke religie ligt de zaak z.i. wezenlijk anders: het christelijke *principe*, de trinitarische idee, is in zichzelf noch revolutionair, noch 'anti-revolutionair', maar – om zo te zeggen – *meta-revolutionair*.<sup>22</sup> De polemisch-antithetische trekken behoren slechts tot de fysionomie van het onvolwassen christendom. Toen eenmaal de nieuwe religie zich een plaats had verworven, viel de ratio van de exclusieve concentratie op het 'ene noodzakelijke' weg, toen kwam er als vanzelf ruimte voor de erkenning van gezin, eigendom en tijdelijke zorgen: 'Familie, Eigentum, zeitliche Sorge findet sich von selbst ein . . .' (201m)<sup>23</sup>

In onmiddellijke aansluiting op het zojuist geciteerde, formuleert Hegel de taak waarvoor z.i. de kerk was gesteld: ' . . . und es ist nur darum zu tun, dass aus dem Schosse, Gesetze, Regiment der Kirche sich ein freies, [dass] aus den ewigen Prinzipien [ein] privatrechtliches und politisches Leben sich hervorbilde, [ein] vernünftiges weltliches Reich, der Idee der Freiheit, [der] Absolutheit des Rechtes gemäss.' (201m) Het waren de Germaanse volkeren die deze opdracht ontvingen: 'Die germanischen

<sup>21</sup> 'Die vorstellende Welt, insofern sie denkt, denkt nur abstrakt, denkt nur das Allgemeine; es ist dem begreifenden Geist allein vorbehalten, aus dem Allgemeinen das Besondere zu erkennen . . . Diese Lehre, insofern sie zunächst beim Allgemeinen stehen bleibt, so hat sie in diesem Allgemeinen als das abstrakt Allgemeine die Bestimmung der Negation gegen alles Vorhandene.' (RIV 150)

<sup>22</sup> In het volgende onderdeel zullen wij zien dat Hegel ook de Reformatie 'revolutionair' noemt; daar zal evenwel blijken dat deze term in dat verband een andere betekenis krijgt.

<sup>23</sup> Cf RIV 150-152, vgl ook WL I 5. Fessard heeft de kritische pointe in de uitspraken inzake het revolutionaire karakter van de evangelische leernietge zien. Om aan te tonen dat Hegels objecties tegen het Rooms-Katholicisme niet consequent zijn, voert hij o.m. het volgende aan: 'De même pour les vœux de religion. S'ils découlent, comme le dit Hegel, des paroles du Christ, les plus 'révolutionnaires' qu'on ait jamais prononcées' et s'accordent avec 'l'apparition, totalement révolutionnaire' (W 739-740), de Royaume de Dieu qu'elles annoncent, de quel droit les rejeter ensuite comme 'le contraire de ce qu'ils devraient être et dégradant toute moralité' (W 829)?' ('Dialogue théologique avec Hegel', *Hegel-Studien*, Beiheft 11, 1974, 244)

Völker haben die Aufgabe, eine nach allen Seiten hin ausgebildete Welt der freien Wirklichkeit hervorzubringen.' (W 797) Van de overige taken welke aan het begin van deze paragraaf werden genoemd, t.w. de verbreiding van het evangelie en de wijsgerige ontwikkeling van het christelijke beginsel, meent Hegel dat zij in grote lijnen binnen de Romeinse wereld konden worden volbracht (wat het tweede betreft: de Patres leefden in de Romeinse cultuur en hebben terecht, aldus Hegel, zich van voorhanden filosofieën bediend; cf SW 19 108 e.v.). De derde taak, de wereldhistorische missie, veronderstelde echter het einde van het Romeinse rijk: niet eerder kon er een nieuw gebouw, op christelijke grondslag, worden opgericht (SW 19 139 e.v.). Voordien kon de gemeente slechts onder het teken van het kruis naar buiten treden.

Onder de manuscripten van Hegels hand welke in de *Vorlesungen über die Phil. der Religion* zijn opgenomen, bevindt zich een gedeelte dat handelt over de verbreiding van de christelijke religie in relatie tot de Romeinse wereld; het beslaat slechts een tweetal pagina's (RIV 161m e.v.), maar is rijk van inhoud. De dood van Christus aan het kruis wordt hier de meest ontorende dood genoemd. In de natuurlijke dood, betoogt Hegel, wordt de eindigheid 'als bloss natürlich zugleich verklärt', maar nu wordt tevens de burgerlijke ontering, het kruis, verheerlijkt ('verklärt') en hetgeen algemeen als het laagste wordt beschouwd, tot het hoogste gemaakt: '... das in der Vorstellung Niedrigste, das, was der Staat zum Entehren hat, – dies verkehrt zum Höchsten.' (161m) Deze omkering is *revolutionair*: 'Hier liegt der unmittelbare Ausdruck der vollkommenen Revolution gegen das Bestehende, in der Meinung geltende.' Het kruis correspondeert met onze galg. Wordt dit symbool van de ontering tot banner verheven, tot cocarde gemaakt... dan is hiermee de innerlijke gezindheid in haar diepste grond aan het staatsleven en het burgerlijke zijn onttrokken en de substantiële grondslag ervan weggenomen, zodat het hele gebouw geen werkelijkheid meer is... Tot zover Hegel (161 e.v.). De strekking is wel duidelijk: de 'Umwertung aller Werte' (om Nietzsche's uitdrukking te gebruiken) die de nieuwe religie voltrok, moest op de duur de fundamenteën van het Romeinse publieke leven vernietigen.

Onmiskenbaar verkrijgt de term 'revolutie' binnen deze context een enigszins andere kleur dan tevoren, bij de behandeling van de 'leer'. Nu vormt immers niet meer de onverdraagzaamheid jegens het bijzondere (etc.) het belangrijkste gezichtspunt, maar de omkering van alle toen geldende normen en waarden. Het nieuwe geloof impliceert een 'revolutionair element', 'inzoverre het de wereld een andere gestalte gegeven heeft' (161m noot 1). Weliswaar gebruikt Hegel ook hier de uitdrukking 'polemisch', bovendien in een zin die sterk aan de eerder besprokene herinnert – 'Nichts [sind] alle Eigentümlichkeiten, Persönlichkeit, alle Interessen, Zwecke, worauf der natürliche Wille sich richten könnte, nichts alle Grösse, alles Geltende der Welt...' (l.c.) – doch nu wordt dit polemische

tegen de achtergrond van het corrupte keizerrijk geplaatst, waarin 'het hoogste tot het verachtelijkste, laagste' werd gemaakt (162m).

In deze correlatie ligt tevens de essentiële beperking besloten. Slechts in samenhang met het corrupte Rome kent Hegel aan de revolutie van het kruis een legitieme plaats toe. In het post-Romeinse, 'christelijke', tijdperk van de wereldgeschiedenis kwam het z.i. juist aan op de ombuiging van de polemisch-revolutionaire geloofsenergie in constructieve richting. Deze geschiedenis is voor Hegel de geschiedenis van de verzoening tussen 'kerk' en 'wereld', tussen het 'rijk Gods' en het wereldlijke regiment. Daarom is het niet juist op grond van het besproken gedeelte de generaliserende conclusie te trekken: 'In der wahren Auffassung des Todes Christi sind also die Grundlagen von Staat und Gesellschaft erschüttert und radikal in Frage gestellt. . . . In der Deutung des Todes Christi durch Hegel ist nicht weniger ausgesprochen als die Ueberzeugung, dass in seiner wahren Auffassung die ungeheuersten politischen Konsequenzen des christlichen Glaubens begründet sind.' (Rohrmoser)<sup>24</sup> Uitsluitend de revolutionaire macht van het geloof, in de hier bedoelde zin, kan naar Rohrmosers overtuiging nog verhinderen dat de moderne wereld de weg gaat naar de barbarij van een nieuw collectivisme. Zo komt hij tot de stelling: 'Die Verkündigung der wahren Auffassung vom Tode Christi ist dann selber von fundamentaler politischer Bedeutung.'<sup>25</sup> In *Hegels* visie kan de dood van Christus slechts op één wijze een fundamentele politieke betekenis hebben, niet naar zijn (tegen Rome gerichte) polemische strekking, doch uitsluitend als openbaring van de eeuwige verzoening, als manifestatie van de hoogste liefde in het kruis van de oneindige smart.

Zijn we opnieuw bij de eeuwige geschiedenis terug? Inderdaad, althans in zeker opzicht. Hegel fundeert de vrijheid van het seculiere leven in de trinitarische idee. 'Im Christentum, [in der] Dreieinigkeit liegt die wahre Befreiung' (RIII 91m), noteerden wij aan het begin van dit onderdeel. Nieuw voor ons is niet deze fundering als zodanig, maar haar strekking. Scheen aanvankelijk de incorporatie van het eindige binnen de goddelijke idee geen andere functie te hebben dan om al het eindige zijn schijn van zelfstandigheid te ontnemen,<sup>26</sup> nu blijkt Hegel met een beroep op dezelfde gedachte, tegenover de fanatische en polemisch-revolutionaire cultus van het 'ene', ruimte te willen scheppen voor de erkenning

<sup>24</sup> *Die Krise der Institutionen*, München 1972, 182. Vgl ook Moltmann, 'The Cross and Civil Religion' (*Religion and Political Society*, New York (o.a.) 1974), 34 e.v., waar dezelfde passages (RIV 161 e.v.) worden geciteerd, ten bewijze dat Hegel de 'politieke consequenties van de openbaring van God in de kruisiging' heeft gezien (34). 'For him the death of Jesus was the antithesis to all human institutions and to the very foundation of society.' (34)

<sup>25</sup> Rohrmoser, l.c. Het betreffende hoofdstuk, getiteld 'Die Revolution des Bewusstseins', in zijn geheel van belang (78-86).

<sup>26</sup> Zie vooral deel II, hfdst. 3.

van de verscheidenheid en de eigen ontwikkeling van het seculiere leven. Scheen het in eerste instantie zijn streven te zijn op alle fronten de onwerkelijke idealiteit en doorzichtigheid van het eindige leven aan te tonen, nu heet het bijv. in kritische zin van de islam: 'Der reine Gedanke des Einen lässt es für den Mohammedanismus zur keiner Organisation in der Wirklichkeit kommen; alles Besondere ist in ihr accidentiell und nur ideell.' (W 791) en: 'Der Fanatismus verträgt keine feste, sich organisierende Gestalt. . . . Es ist schlechthin der Boden der Veränderlichkeit. Viele Reiche und Dynastien hat der Mohammedanismus bei seiner Ausbreitung begründet. Auf diesem unendlichen Meere wogt es immer weiter, nichts ist fest; was sich kräuselt zur Gestalt, bleibt durchsichtig und ist ebenso zerfließen.' (W793)

In hoeverre is hiermee in waarheid een nieuw gezichtspunt gegeven? Met deze vraag is het centrale thema van het nu volgende gedeelte aangegeven.

### *De Reformatie en het dagelijkse leven*

Met de Middeleeuwen keert de geest de wereld rond de Middellandse zee de rug toe, om in het barbaarse Noorden zich een nieuw werkterrein te kiezen. 'De politieke wereld is in de handen van de Germaanse naties gevallen . . .' (SW 19 139)

Hegels waardering voor de Middeleeuwen is opvallend negatief; stellig was hij hierin kind van zijn tijd. Noemen wij enkele hoofdgedachten. De mens slaagde er niet in zich de absolute waarheid eigen te maken, deze bleef hem vreemd en drukte als een zware steen, een 'centnerschwerer Stein', op heel het leven (201). Dat de waarheid vreemd bleef, ligt voor Hegel in de eerste plaats aan het theologisch-wijsgerige denken van die dagen, t.w. de scholastiek. Dit denken is de barbaarse vrucht van een barbaars volk; het is de 'volledige verwarring van het verstand in de knoest van de noordelijk-Germaanse natuur'.<sup>27</sup> Hoe intensief het zich ook met het goddelijke bezighoudt, het baat niet: zelf blijft het 'godverlaten' (202), 'geestverlaten' (204). Daar de waarheid in oneigenlijke vorm present is, kan zij niet het fundament van heel de werkelijkheid zijn en zo valt de werkelijkheid uitéén in een bovennatuurlijke wereld, die verzinnelijkt wordt (bevolkt met heiligen, enz. enz.) en de godverlaten, dode wereld van het aardse bestaan, beheerst door willekeur (o.a. 199-202), een we-

<sup>27</sup> 'Scholastik ist die gänzliche Verwirrung des Verstandes in dem Knorren der nordisch-germanischen Natur.' (SW 19 199). Het staat wel vast dat Hegel deze filosofie slechts uit samenvattingen en uittreksels kende; vgl SW 19 149, alwaar de belangrijkste bronnen worden genoemd – op dezelfde plaats luidt het: 'Es ist nun keinem Menschen zuzumuthen, dass er diese Philosophie des Mittelalters aus Autopsie kenne, da sie ebenso umfassend, als dürftig, schrecklich geschrieben und voluminös ist.'

reld waarin Christus slechts in de herinnering leeft en er van zijn aanwezigheid niets dan een graf rest (de kruistochten!).<sup>28</sup>

Meen niet dat Hegel de Middeleeuwen als 'verloren tijd' beschouwt: zijns inziens had de Germaanse hardnekkigheid de tucht van deze harde leerschool nodig om tot het hoogste bekwaam te worden (o.a. W 875 e.v.). Opnieuw de 'goddelijke pedagogiek'!

Na de lange nacht van de Middeleeuwen wordt het tenslotte dag; de zon van de Reformatie gaat op ('... die Reformation... die alles verklärende Sonne, die auf jene Morgenröte am Ende des Mittelalters folgt...'; W 877). De nieuwe dag is voor Hegel de dag van de opbloei van de wetenschappen en kunsten, de ontdekkingsreizen, etc.: 'Dieser Tag ist der Tag der Allgemeinheit, der endlich nach der langen folgenreichen und furchtbaren Nacht des Mittelalters hereinbricht, ein Tag, der sich durch Wissenschaft, Kunst und Entdeckungstrieb, das heisst, durch das Edelste und Höchste bezeichnet, was der durch das Christentum freige-wordene und durch die Kirche emanzipierte Menschegeist als seinen ewigen und wahren Inhalt darstellt.' (W 871) De menselijke geest: door het christendom vrijgemaakt en door de kerk geëmancipeerd... Inderdaad, de Reformatie staat bij Hegel in het teken van bevrijding en emancipatie.

Hegel weet zeer wel dat het herstel van de wetenschappen en van het economisch-maatschappelijke leven in meerdere landen, in Italië met name, reeds lang voor het optreden van Luther inzette (cf W 854 e.v.). Toen echter, preciseert hij, ontbrak nog de hogere rechtvaardiging van deze activiteiten; veelszins had de verhoogde bedrijvigheid op juist deze terreinen het karakter van een reactie, opgeroepen door de kerkelijke uitsluiting van het zintuigelijke element: 'Das Hineinarbeiten in das sinnliche Element, weil es von der Kirche ausgeschlossen ist, findet hier seinen Ort.' (W 855, vgl 854) De Reformatie brengt op dit punt een kentering teweeg. Voortaan gelden al deze activiteiten als legitiem. Nu kan de mens *met een goed geweten* algemene oogmerken nastreven (876). Hij kan behagen scheppen in zijn werk (SW 19 255); hij mag dit werk als iets 'Erlaubtes' en 'Berechtiges' zien (l.c.). 'Kunst, Industrie erhalten durch diess Princip neue Thätigkeit, indem sie nun auf gerechte Weise thätig sind.' (256) Met de ascese is het uit: '... der mönchischen Entsagung ist entsagt.' (258) De mens voelt zich weer thuis in de wereld. 'Das ist es, was nun in der Welt aufgeht; die Menschen haben Freude und Interesse an der Erde bekommen... ' (W 854)

'De ontdekking van de wereld en de mens', zó karakteriseert Jacob Burckhardt niet de Reformatie, maar de *Renaissance*.<sup>29</sup> De reden waar-

<sup>28</sup> Inzake de kruistochten, zie: SW 19 144 e.v., 202 e.v., W 845-854, 868 e.v.

<sup>29</sup> 'Die Entdeckung der Welt und des Menschen' (*Die Kultur der Renaissance in Italien*, 190 e.v.; geciteerd bij J. Klapwijk, *Tussen Historisme en Relativisme*, 7).

om Hegel dit alles onder het hoofd 'Reformatie' samenneemt, valt niet moeilijk aan te geven. Het was z.i. niet voldoende dat het 'principe van de nieuwe tijd' in de praktische levensomstandigheden, in de maatschappelijke verhoudingen, op het terrein van kunst en wetenschap werd doorgevoerd. Om tot het alles bepalende motief te kunnen worden, moest het eerst op een volstrekt zuivere wijze, 'vrij van driften en eindige oogmerken' (SW 19 256), tot uitdrukking worden gebracht, moest het in betrekking tot God zelf worden gekend en in het geloof gestalte krijgen (cf 256). Hegel beschouwt het als de grote verdienste van Luthers reformatie de geloofsonmiddellijkheid, bevrijd van iedere uiterlijkheid, te hebben hersteld (257 e.v.). De mens weet zich weer 'unmittelbar zu Gott' (254); hij weet dat God 'het hart aanziet', d.w.z. dat het in relatie tot God slechts op zijn zuivere subjectiviteit, 'der reinen Beziehung auf mich', wordt niet maar erkend, doch zelfs verondersteld als een essentieel vereiste.<sup>30b</sup>

Men ziet hoe in Hegels handen het 'door geloof alleen' van de Reformatie een gewelddadige transformatie ondergaat. In de plaats van het *Deo servire libertas* treedt een heel andere vrijheidsidee: het mondigheidsbeginsel van de moderne tijd, dat door Hegel wel religieus wordt gefundeerd, doch allerm minst in het *dienen* van God.<sup>31</sup> De christelijke vrijheid, die in de Reformatie gestalte krijgt, definieert hij als 'das Prinzip der absoluten Freiheit in Gott' (W 746). 'Der Mensch', zo luidt ter plaatse de explicatie, 'ist jetzt nicht mehr im Verhältnis der Abhängigkeit, sondern der Liebe, in dem Bewusstsein, dass er dem göttlichen Wesen angehört.' Hierop ziet ook het boude woord: '... Gott ist nicht so fremd zu nehmen, sondern einen Muth, ein Herz gegen ihn zu haben, nicht das Unnahbare.' (SW 19 194) Met de Reformatie, meent Hegel, maakt de godsdienst plaats voor een vrije verering, die aan de zijde van de mens gemoed, hart, geweten, zelfbewustzijn veronderstelt. In de *zekerheid* dat het in het hoogste om hem zelf gaat, vindt de mens het rustpunt van zijn bestaan. Hegel spreekt van een 'plaats in het binnenste van de mens ... waar hij slechts bij zichzelf en bij God is'; en, vervolgt de tekst, 'bij God is hij slechts als bij zichzelf'; in het geweten behoort hij zich *thuis* te we-

<sup>30</sup> Zie het tweede hoofdstuk van dit deel, over de gedachte dat het anders-zijn 'geen afbreuk doet'.

<sup>30b</sup> 'So ist hier das Princip der Subjektivität, der reinen Beziehung auf mich, die Freiheit, nicht nur anerkannt: sondern schlechthin gefordert, dass es nur darauf ankomme im Kultus, in der Religion.' (SW 19 256) Zie ook deel III, hfdst. 1.

<sup>31</sup> Terecht stelt Klapwijk: 'Waarin de Reformatie het middeleeuwse Katholieke denken ook gekritiseerd moge hebben, beide waren theocentrisch gericht ('Deo servire libertas') en afkerig van de immanente, anthropocentrische autonomie-idealen, waarvan ... het renaissancisme en t.z.t. het historisme vervuld waren.' (*Tussen Historisme en Relativisme*, 6, noot 1).

ten; dit 'huisrecht' behoort door niets of niemand te kunnen worden gestoord.<sup>32</sup>

De mens die in relatie tot God van zichzelf zeker is, kan nu ook in het wereldse bedrijf zichzelf blijven en is vervolgens ook in staat de wereld te re-formeren, in een zin die aan zijn 'innerlijk beeld' beantwoordt. Rohrmoser zegt zeker niet te veel met de stelling dat voor Hegel de Reformatie, en niet de politieke revolutie in Frankrijk, de beslissende cesuur is.<sup>33</sup> En Herbert Scheit doet stellig recht aan de intentie van Hegel waar hij de Reformatie als 'de eigenlijke revolutie van de nieuwe tijd' bestempelt.<sup>34</sup> Trouwens, Hegel zelf noemt de lutherse reformatie de 'Haupt-Revolution' (SW 19 253). Belangrijker nog is de plaats in de *Weltgeschichte* waar de Reformatie de nieuwe en *laatste* banier wordt genoemd waaronder de volkeren zich verzamelen. Hegel aarzelt niet partij te kiezen: 'Hiermit ist das neue, das letzte Panier aufgetan, um das die Völker sich sammeln, die Fahne des freien Geistes, der bei sich selbst, und zwar in der Wahrheit ist und nur in ihr bei sich selbst ist. Dies ist die Fahne unter der wir dienen, und die wir tragen.' (W 881)

Bedoelt Hegel dat de Reformatie de revolutionaire implicaties van het evangelie, waarover wij hem tevoren hoorden spreken, heeft verwerkt? Meent hij dat de volkeren zich onder de kruisbanier scharen? Scheit betoogt dat de rijpe Hegel – ofschoon hij zijn enthousiasme voor de Franse revolutie nimmer verloochende – er meer en meer toe neigde de Reformatie als dé beslissende gebeurtenis van de nieuwe tijd te beschouwen, omdat (en hierop komt het ons aan) eerst in het protestantse geloof het revolutionaire moment van de christelijke boodschap volledig tot zijn recht gekomen is.<sup>35</sup> In de noot bij deze uitspraak valt te lezen: 'Das Symbol des Kreuzes ist "der unmittelbare Ausdruck der vollkommenen Revolution gegen das Bestehende"' (RIV 161m), weshalb Hegel sagt, "nirgends sei so revolutionär gesprochen worden als in den Evangelien denn alles sonst Geltende ist als ein Gleichgültiges, nicht zu Achtendes gesetzt" (W 740).<sup>36</sup> Op de laatstgenoemde uitspraak beroept ook Rohr-

<sup>32</sup> 'Es ist damit ein Ort in das Innerste des Menschen gesetzt worden, auf den es allein ankommt, in dem er nur bei sich und bei Gott ist; und bei Gott ist er nur als er selbst, im Gewissen soll er zu Hause seyn bei sich. Diess Hausrecht soll nicht durch Andere gestört werden können; es soll Niemand sich anmassen, darin zu gelten.' (SW 19 256 e.v.)

<sup>33</sup> *Marxismus und Menschlichkeit*, 140.

<sup>34</sup> *Geist und Gemeinde*, 234-236.

<sup>35</sup> 'Zwar verleugnet Hegel nie seine Begeisterung für die Französische Revolution, aber mehr und mehr wird die Reformation Luthers das grundlegende Ereignis der Neuzeit, weil das Revolutionäre der christlichen Botschaft erst im protestantischen Glauben voll zur Geltung gekommen sei.' (o.c., 235)

<sup>36</sup> P. 235, noot 485. Niet alleen doen de passages welke Scheit citeert, *hier* niet ter zake, gelet op hetgeen in onze vorige paragraaf aan het licht kwam, moet bovendien worden betwijfeld of deze teksten, waarvan de eerste over het 'kruis' (als 'cocarde'), de tweede over de 'leer' handelt, onmiddellijk mogen worden verbonden.



moser zich, na geponeerd te hebben dat Hegel de verschijning Gods in de geschiedenis én de Reformatie als twee, de wereldgeschiedenis van de vrijheid in fundamentele zin bepalende, revoluties begrijpt.<sup>37</sup> Onmiddellijk hierna citeert Rohrmoser: 'Das Weitere ist dann, dass dieses Prinzip sich entwickelt hat, und die ganze folgende Geschichte ist die Geschichte seiner Entwicklung.'<sup>38</sup>

Inderdaad, aan de ontwikkeling van het christelijke principe is Hegel alles gelegen. Wat dit aangaat, wordt Luthers reformatie niet alleen als een voorlopig hoogtepunt naar voren geschoven, maar bovendien als een keerpunt. Wereldhistorisch gezien, luidt nl. de Reformatie een nieuw tijdperk in. Met het einde van de Middeleeuwen eindigt het 'rijk van de Zoon', om plaats te maken voor het 'rijk van de Geest' (W 881). Deze nieuwe omwenteling staat niet in het teken van het kruis, doch in het teken van de terugkeer, de thuiskomst!<sup>39</sup> Er kan dan ook geen sprake van zijn dat hier, zoals Scheit meent, het 'revolutionaire van de christelijke boodschap' volledig tot zijn recht zou komen (zie boven). Richt immers, naar Hegels oordeel, de evangelische leer zich polemisch tegen het bestaande, in de Reformatie ziet hij de 'Freude an der Erde' doorbreken; werd ginds de zorgeloosheid gepredikt, hier wordt de zorg voor het dagelijkse brood gelegitimeerd en de zedelijke banden die daar als niets werden geacht, worden hier geheiligd.

In de inleiding tot de geschiedenis van de Middeleeuwen vergelijkt Hegel het tijdperk van de Reformatie met de Griekse wereld ten tijde van Pericles.<sup>40</sup> Meer in het algemeen kan worden gesteld dat in zijn tekening van de Reformatie belangrijke kenmerken die hij eerder aan de Griekse wereld had toegekend, terugkeren. Marquet heeft hierop gewezen: 'Les expressions (Präsens, Gegenwärtig, bei sich zu Hause) sont celles les mêmes que nous avons vu plus haut employées pour définir la Grèce.'<sup>41</sup> Deze verwantschap springt in het oog wanneer we de volgende uitspraken

<sup>37</sup> 'Hegel hat das Christentum, d.h. das Erscheinen Gottes in der Geschichte, und die Reformation als die Aneignung dieses Ereignisses durch die glaubende Subjektivität als zwei für die Weltgeschichte der Freiheit fundamentale revolutionäre Ereignisse begriffen.' (*Marxismus und Menschlichkeit*, 139)

<sup>38</sup> W 741, geciteerd door Rohrmoser op p. 140 van het bovengenoemde werk.

<sup>39</sup> De 'thuiskomst', niet alleen van de mens, maar . . . ook van God! 'Das Mittelalter war das Reich des Sohnes. Im Sohne ist Gott noch nicht vollendet, sondern erst im Geiste . . .' (W 881)

<sup>40</sup> W 766. En passant zij er op gewezen dat op deze plaats de geschiedenis van de Germaanse wereld als een opeenvolging van drie rijken (het rijk van de 'Vader', de 'Zoon' en van de 'Geest') wordt voorgesteld, waarbij nu – anders dan op de eerder genoemde plaats (W 881) – de Reformatie tot het 2e rijk wordt gerekend.

<sup>41</sup> J.F. Marquet, 'Le destin de la philosophie chez Hegel et Schelling', in: *Hegel et l'esprit objectif. L'unité de l'histoire*, Lille z.j., 229.

vergelijken. Over de Griekse humaniteit heet het ergens: 'Der Geist, Charakter z.B. der griechischen Humanität war, dass alles Konkrete, alles Interesse für den Geist, das Denken, eine Präsenz, Gegenwart in der menschlichen Brust hatte, in seinen Gefühlen, in seinen Gedanken seine Wurzel hat.' (SW 19 200) En over de Reformatie: 'Aus dem Jenseitigen wurde so der Mensch zur Präsenz des Geistes gerufen; und die Erde und ihre Körper, menschliche Tugenden und Sittlichkeit, das eigene Herz und das eigene Gewissen fingen an, ihm Etwas zu gelten.' (SW 19 253) Men ziet de overeenkomst: in beide gevallen dezelfde nadruk op het *er-bij-zijn* van de mens, d.w.z. het tegenwoordig zijn bij de zaak die hem aangaat, of, nog anders gezegd, het *niet-vreemd-zijn* van de 'Sache'.

Er zijn echter ook verschillen en juist deze zijn nu voor ons van groot belang. De oneindige subjectiviteit, gefundeerd in de religieuze zekerheid, was de Grieken niet bekend. Daarom bestaat er een wezenlijk onderscheid tussen de wijze waarop zij de wereld tot hun thuis maakten en de wijze waarop dit in de moderne tijd geschiedt. De Grieken hebben slechts een esthetische verzoening met de wereld gekend. Door de dingen, de natuur, de wereld niet te nemen voor wat zij zijn, door het natuurlijke te vergeestelijken, hebben zij zich een poëtische wereld, een wereld van schone schijn, geschapen.<sup>42</sup> In vergelijking hiermee is de Reformatie het tijdperk van de radicale 'Entzauberung', de grote ontnuchtering. De wereld is prozaïsch, de instelling van de mens overwegend praktisch: hij *bouwt* zich een huis. De innerlijk zekere mens neemt de wereld zoals deze is, probeert het gegevene niet te spiritualiseren (herinneren wij ons de beschouwingen over het 'proza van de natuur!'), *maar laat het vrij*; de mens wendt zich tot de wereld, 'verhält sich praktisch zu ihr, ist in ihr seiner selbst sicher und lässt sie darum frei, wie er selbst frei ist.' (W 854, vgl 912) De moderne mens behoeft in het veld van de eindigheid zichzelf niet waar te maken, want zijn subjectiviteit is *so wie so* reeds gerechtvaardigd; op deze basis kan hij in het eindige op eindige wijze bezigzijn. Inzake de laat-middeleeuwse emancipatie van het profane leven luidt het: 'Deshalb tritt von jetzt ab die Kirche hinter den Weltgeist zurück, eben weil dieser schon dazu gekommen ist, das Sinnliche als Sinnliches, das Aeusserliche als Aeusserliches zu wissen, in dem Endlichen auf endliche Weise sich zu betätigen und eben in dieser Tätigkeit als eine gültige, berechtigte Subjektivität bei sich selbst zu sein.' (W 872) Slechts een krachtige geest kan zich met de dingen naar hun eindigheid inlaten! (cf VG 137) Eveneens moet men, meent Hegel, in religieus opzicht 'zeker van zijn zaak' zijn, om met een goed geweten de vruchten van zijn arbeid te

<sup>42</sup> Cf deel II, hfdst. 2, p. 77.

kunnen genieten: '... der sonst tüchtige, kräftige Mensch hat auch, insofern er genießt, bei gutem Gewissen seyn können ...'<sup>43</sup>

Langs deze weg construeert Hegel op intrigerende wijze een eenheid uit elementen die in eerdere instantie elkaar veelszins schenen uit te sluiten: enerzijds de beaming van het presente en de 'Heimatlichkeit' van de Griekse geest, anderzijds de 'christelijke' subjectiviteit met haar pendant, de prozaïsche natuuropvatting. Wat de verschillende elementen samenbindt, is ontegenzeggelijk de subjectiviteit. Niet in de wereld van het dagelijkse leven, maar in het zelfbewustzijn ligt de vrijheid verankerd; hier is de mens aan zichzelf tegenwoordig. Dankzij de zekerheid die de moderne mens zich heeft verworven, behoudt hij in zijn omgang met de dingen nu ook een *innerlijk overwicht* en zo kan hij in het bijzondere 'bij zichzelf' zijn (cf SW 19 262: '... eben die Freiheit heisst, in dem bestimmten Inhalt sich zu sich verhalten ...').

Wat Hegel het 'protestantse principe' noemt, ziet dan ook niet op de reformatie van het leven, de vrijmaking van de arbeid, en wat dies meer zij – een reformatie die begint met de erkenning dat de zichtbare werkelijkheid 'uiterekend de plaats of het element voor het loven van God' is,<sup>44</sup> maar op het principe van het zelfbewustzijn. Zo heet het bij de behandeling van Boehme's denken: 'Jakob Böhm ist der erste deutsche Philosoph; der Inhalt seines *Philosophirens* ist ächt deutsch. Was Böhme auszeichnet und meikwürdig macht, ist das schon erwähnte protestantische Princip, die Intellektual-Welt in das eigene Gemüth hereinzulegen, und in seinem Selbstbewusstseyn Alles anzuschauen und zu wissen und zu fühlen, was sonst jenseits war.' (SW 19 300) Zo wordt in de 'Vorrede' van de rechtsfilosofie het 'protestantse principe' uitgelegd als de *eigenzinnigheid* niets in de 'gezindheid' te willen erkennen dat niet door het denken gerechtvaardigd is.<sup>45</sup>

<sup>43</sup> SW 19 258. Uit het cultuur-historisch oogpunt zou het interessant zijn de beschouwingen van Hegel te vergelijken met het beeld dat Max Weber ontwierp in zijn beroemde essay 'Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus' (*Gesamm. Aufsätze zur Religionssoziologie* I, Tübingen 1922). Ik wijs op één saillant onderscheid (zonder voor één van beide zijden partij te kiezen). Weber schetst een mens die in de uitoefening van zijn beroep een bevestiging, een 'Bewährung', zoekt van de verkiezing waarvan hij innerlijk ten diepste nimmer zeker is (o.c., o.a. 105, 112, 125) – de maatschappelijke, politieke en culturele consequenties van deze nieuwe houding waren z.i. in belangrijke mate onbedoeld (82) –; bij Hegel ligt het precies omgekeerd: de mens die 'Unmittelbar zu Gott' is, hier zelfs een huisrecht heeft, kan zich nu ook op ontspannen wijze aan wereldse zaken wijden.

<sup>44</sup> Cf A.M. Wolters, 'Stellingen over Plotinus en de Gnostiek', t.b.v. de research-groep 'Geloof-Filosofie', VU, Amsterdam 1971 (niet in de handel), stelling 6.

<sup>45</sup> 'Es ist ein grosser Eigensinn, der dem Menschen Ehre macht, nichts in der Gesinnung anerkennen zu wollen, was nicht durch den Gedanken gerechtfertigt ist, – und dieser Eigensinn ist das Charakteristische der neueren Zeit, ohnehin das eigentümliche Prinzip des Protestantismus.' (PhR p. 17)

### *De verzoening met de wereld*

Vergeten wij niet dat in Hegels visie de 'vrijlating' van het eindige in een doorgaande beweging opgenomen is. Het blijft niet bij het nemen van de wereld zoals deze is; de nieuwe instelling is praktisch, d.w.z. gericht op verandering en omvorming van het bestaande. Zo is er sprake van een 'Weiterbildung des Weltlichen', waarvoor de Reformatie de weg zou hebben vrijgemaakt (W 888). Ter plaatse worden de volgende voorbeelden gegeven: het huwelijk staat niet langer bij de ongehuwde staat ten achter; via zijn gezin treedt de mens in de samenleving, d.w.z. in een 'zedelijk verband'; ledigheid ('Arbeitslosigkeit') geldt niet langer als iets heiligs, doch in plaats hiervan wordt het nu als hoger geacht, 'dass der Mensch in der Abhängigkeit durch Tätigkeit und Verstand und Fleiss sich selber unabhängig macht.'; koop en verkoop gelden als zedelijke handelingen; nijverheid en ambachten zijn zedelijk geworden (l.c.).

Onderzoekt men echter Hegels uiteenzettingen nauwkeurig, dan blijkt dat hij een 'Weiterbildung' van het wereldlijke, een verwerkelijking van de rede, op het oog heeft welke boven de samenleving uitvoert en eerst in de formatie van een zedelijke staat tot voltooiing komt.

In dit proces kent Hegel aan de Franse revolutie een niet geringe plaats toe, getuige bijv. de veelgeciteerde passages uit de *Weltgeschichte*: 'Solange die Sonne am Firmamente steht und die Planeten um sie herumkreisen, war das nicht gesehen worden, dass der Mensch sich auf den Kopf, das ist, auf den Gedanken stellt und die Wirklichkeit nach diesem erbaut.' (W 926, vgl VG 37m) En even verder: 'Es war dieses somit ein herrlicher Sonnenaufgang. Alle denkenden Wesen haben diese Epoche mitgefeiert. Eine erhabene Rührung hat in jener Zeit geherrscht, ein Enthusiasmus des Geistes hat die Welt durchschauert, als sei es zur wirklichen Versöhnung des Göttlichen mit der Welt nun erst gekommen.' (l.c.) Ofschoon deze geëxalteerde woorden de indruk wekken dat de Franse revolutie voor Hegel het cruciale gebeuren van de moderne tijd is, blijft zij toch, althans bij de rijpe Hegel, in de schaduw van de Reformatie.<sup>46</sup> Zo wordt het een 'dwaasheid van de nieuwere tijden' genoemd een 'revolutie zonder reformatie' gemaakt te hebben (Enz 552 Anm (p 436)). Maar ook de *Weltgeschichte* zelf spreekt wat dit aangaat een duidelijke taal: 'Aber ohne Änderung der Religion kann keine politische Revolution erfolgen . . . Denn es ist ein falsches Prinzip, dass die Fesseln des Rechts und der Freiheit ohne die Befreiung des Gewissens abgestreift werden, dass eine Revolution ohne Reformation sein könne.' (W 931 e.v.) Heeft daar-

<sup>46</sup> In het denken van de jonge Hegel neemt de Revolutie een veel grotere plaats in dan de Reformatie. Zie vooral: Otto Pöggeler, 'Philosophie und Revolution beim jungen Hegel', *Hegels Idee einer Phänomenologie des Geistes*, Freiburg/München 1973, 13-78.

entegen een land eenmaal een reformatie doorgemaakt, dan heeft het eigenlijk geen revolutie meer nodig: 'Die Revolution tritt also in den romanischen Ländern hervor (auch Irland ist hierher zu rechnen); wo aber die Freiheit der evangelischen Kirche herrscht, da ist Ruhe. Denn mit der Reformation haben die Protestanten ihre Revolution vollbracht.' (W 925) Is het niet dubieus of, het hier aangevoerde in aanmerking genomen, er inderdaad 'geen tweede filosofie (is) die zozeer en tot in haar diepste drijfveren filosofie van de revolutie is als de Hegelse'?<sup>47</sup>

Stellig zou er over Hegels staatsleer veel meer te zeggen zijn dan op deze plaats mogelijk is. Van de plicht tot een brede behandeling kunnen wij ons evenwel ontslagen achten, aangezien in het eerste deel reeds het nodige hieromtrent te berde werd gebracht. Belangrijk is hier, dat het overwicht van het innerlijk plaatsmaakt voor een *evenwicht* tussen 'binnen' en 'buiten', tussen subjectiviteit en objectiviteit. De goddelijke oneindigheid, die aanvankelijk slechts in de menselijke subjectiviteit een 'Sitz im Leben' vond, verkrijgt nu ook een objectieve gestalte.<sup>48</sup> Kan de mens in de eindige levensomstandigheden alleen krachtens innerlijke zekerheid vrij zijn, nu wordt hij in een gebouw geplaatst dat overal zijn vrijheid, zijn redelijkheid weerspiegelt (vgl. Einl 295: 'Das Göttliche muss im Weltlichen dargestellt sein, doch so, dass die subjektive Freiheit nicht unterdrückt ist.').

Nu aan het vergaan en het verdwijnen, dat bijv. de islamitische en meer in het algemeen de middeleeuwse wereld kenmerkte, paal en perk is gesteld en de wereld een vaste vorm heeft verkregen, roept Hegel zijn tijdgenoten op vrede met de werkelijkheid te sluiten (PhR p. 17). Herinneren wij ons dat Hegel, naast de polemieken van het 'abstracte' geloof versus het wereldlijke, nog een andere 'polemieken' onderscheidt, t.w. de kritiek van het denken, gericht tegen alle onmiddellijkheid.<sup>49</sup> Wij noteerden reeds eerder de uitspraak dat Zeus, de politieke god, die de vergankelijkheid een halt had toegeroepen, zelf met heel zijn rijk door het 'principe van de

<sup>47</sup> Aldus één van de meest centrale stellingen die Ritter in zijn klassieke werk, *Hegel und die französische Revolution*, lanceert (edition Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1972, 18). Deze these behoeft zeker correctie, maar dan niet op de wijze van Theunissen: 'Eine Korrektur ... der Ritterschen Deutung brauchen nicht erst wir zu besorgen. Hegel selbst bringt sie an, indem er im Blick auf das mit Tod und Auferstehung Christi angebrochene Gottesreich sagt: "Dies ist das revolutionäre Element, durch welches der Welt eine ganz andere Gestalt gegeben ist." Es gilt nur noch auszuführen, ... dass sein Denken – in der Sprache Ritters ausgedrückt – 'Philosophie der Revolution' ist, durch welche das Christentum der Welt eine ganz andere Gestalt gegeben hat.' (*Hegels Lehre vom absoluten Geist als theologisch-politischer Traktat*, 10 e.v.). Ook Theunissen, evenals Rohrmoser en Moltmann, miskent de dubbelzinnigheid in Hegels uitspraken over de revolutionaire strekking van het kruis: zie hierboven, 'Evangelie en revolutie', p. 121. In een later stadium (deel III, hfdst. 2, '“Geschichtlichkeit” bij Hegel') kom ik nog kort op Ritters interpretatie terug.

<sup>48</sup> Cf PhR 270 (met name pp. 221-223), 360.

<sup>49</sup> Cf deel I, hfdst. 4, 'de dynamiek van de wereldgeest'.

gedachte' werd verslonden (cf VG 178). Dit rijk – Hegel doelt op de zedelijke wereld van de Grieken – stoelde op de onmiddellijke, onproblematische eenheid van mens en gemeenschap, en had daarom geen weer tegen de kritiek van het denken; met de reflectie kwam het bederf (Socrates stierf niet onschuldig!; W 646).<sup>50</sup> Wat de tijd is voor het zintuiglijk-onmiddellijke, is het denken voor de politiek-maatschappelijke onmiddellijkheid: zijn negativiteit is dezelfde als die van de tijd, zelfs de binnenste, oneindige vorm ervan (cf VG 178), ja, de macht over de tijd (Enz 258 Anm). Het is daarom niet verwonderlijk, eigenlijk zeer consequent, dat Hegel, nu naar zijn oordeel de staat redelijk en zelfbewust is geworden – de moderne staat 'weet wat hij wil' (PhR 270) – de tijd rijp acht voor een pacificatie. In zoverre het denken tot vrede komt, komt het drijven van de geest, d.w.z. de diepste dynamiek van de werkelijkheid, tot rust en in zoverre is de verzoening met de wereld een *verzoening met het heden*.

Deze verzoening met het heden is o.i. voor de Hegel-interpretatie van een meer centrale betekenis dan de veelomstreden kwestie of Hegel al dan niet bedoeld heeft de Pruisische staat te verheerlijken. Zoals naar zijn mening de Reformatie de geest uit het 'Jenseits' van de Middeleeuwen tot de presentie van het zelfbewustzijn had teruggeroepen, zo wilde hij zelf de geest van zijn tijd teruggroepen uit het lege 'Sollen', door Kant en Fichte tot het hoogste verheven,<sup>51</sup> uit de 'Zeitkritik' van de Romantici,<sup>52</sup> uit het militante utopisme van de jongeren, met name van de 'Burschenschaftler'.<sup>53</sup>

Dat dit appèl bij zijn studenten niet zonder weerklank bleef, bewijzen de volgende regels uit een gedicht van Fr. Förster, gemaakt t.g.v. Hegels 56e verjaardag (1826): 'Und wir träumten wohl viel von alten, glücklichen Zeiten,/ Blickten zur neuen Welt sehnend wohl über das Meer./ Doch wir gewannen durch dich die Gegenwart lieb und die Heimath,/ Und mit der wirklichen Welt hast du uns wieder versöhnt.'<sup>54</sup> Dezelfde Förster, zelf afkomstig uit de kring van de 'Burschenschaften', sprak in

<sup>50</sup> Idem. Zie ook W 603-607, 638-647.

<sup>51</sup> De belangrijkste plaatsen vindt men vermeld in de studie van Odo Marquard, 'Hegel und das Sollen', *Phil. Jahrbuch* 72 (1964-65) 103-119. Overigens schenkt Marquard m.i. juist aan de verzoening met het *heden* te weinig aandacht.

<sup>52</sup> Vgl Löwith over Arndts *Geist der Zeit* (1805), 'worin sich der "Ekel an der Gegenwart" in den "Geist des Vergangenen" und die "Weissagung des Künftigen" flüchtet...' Löwith vervolgt: 'Mit dieser Schrift und Fichtes Vorlesungen (de colleges over 'Die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters' (1804-1805); SG) beginnt jene Kette der Zeitkritik, die zunächst bis zu Marx und Kierkegaard und weiter zu Wagner und Nietzsche reicht.' (*Von Hegel zu Nietzsche*, 223 e.v.)

<sup>53</sup> Over Hegels confrontatie met de 'Burschenschaften' in de jaren 1818-1820 (een hoogst boeiende aangelegenheid), werd in het eerste deel reeds iets gezegd. Opnieuw zij verwezen naar de daar, op p. 35, genoemde literatuur.

<sup>54</sup> Cf Karl Rosenkranz, *G.W.F. Hegels Leben*, 561.

1831, aan het graf van zijn leermeester o.m. deze woorden: 'War er es nicht, der den Unzufriedenen mit dem bunten Gewirre des Lebens ausglich, indem er uns in der Nothwendigkeit die Freiheit zu begreifen anwies? ... War er es nicht, durch den die Mühseligen und Beladenen selbst im Unglück diese Erde lieb gewannen, indem er auf ihr ein Reich unvergänglicher Wirklichkeit und Wahrheit errichtete?'<sup>55</sup>

Rosenkranz schreef in 1844 dat de rechtsfilosofische colleges welke Hegel te Berlijn hield, op vele toehoorders een 'magisch verzoenende' uitwerking hadden en zulks alleen reeds vanwege de 'eenvoudige gedachte' dat de menselijke geest in zijn geschiedenis niet uitsluitend dwalingen en wangestalten heeft voortgebracht.<sup>56</sup> Vele jongeren 'fingen an, ihm ein wahrhaft neues Leben zu verdanken'.<sup>57</sup>

Uit één en ander moge blijken hoe geladen het leerstuk van de verzoening met de wereld was. Er stond Hegel niets minder voor ogen dan een voortzetting en voltooiing van de Reformatie! Werd z.i. ginds de menselijke geest met God en 'dus' met zichzelf verzoend, nu achtte hij de tijd gekomen voor een verzoening van de geest met de wereldgeschiedenis en met de werkelijkheid (cf W 938).

De apotheose waarop Hegels wereldgeschiedenis uitloopt, staat, zoals bekend, in een slechte reuk. Helaas moet worden vastgesteld dat de kritiek zelden de wortels van deze conceptie raakt. Met name aan marxistische zijde wordt zij als regel toegesneden op de 'rechtvaardiging van het bestaande' – men acht de finale niet zozeer te hoog (of: principieel verkeerd), maar te vroeg gegrepen. Zo leest men bij Gulyga, om slechts één voorbeeld te noemen: 'Das grandiose Unternehmen, den welthistorischen Prozess als einheitliches Ganzes zu durchdenken, mündete in den naiven

<sup>55</sup> Idem, 565.

<sup>56</sup> 'Der einfache Gedanke, dass der menschliche Geist in so viel tausend Jahren in den bestehenden Staaten doch nicht bloß Verkehrtes und Widernatürliches hervorgebracht haben, dass also eine nur negative Stellung zur Wirklichkeit als gegebener nicht die rechte sein und es mithin nicht auf das kahle Postuliren anderer Zustände ankommen könne, dieser einfache Gedanke wirkte auf Viele mit magisch versöhnender Gewalt.' (o.c., 337 e.v.)

<sup>57</sup> Aldus Rosenkranz (o.c., 338). Het was evenwel niet altijd de staatsleer, en zeker niet het adagium 'wat werkelijk is, is redelijk', waardoor men getrokken werd. Ernst Förster, de broer van de eerder genoemde Friedrich, wist zich in 1878 te herinneren dat het Hegel bij zijn komst in Berlijn (1818) reeds spoedig gelukte 'das noch immer auf hochgehenden Wogen jugendlicher Freiheitsbegeisterung schwankende Schiff in ein ruhiges Fahrwasser zu lenken...' En dit niet door het enthousiasme een domper op te zetten, maar vooral door nieuwe en hogere doeleinden voor te tekenen. En dan komt het: 'Die Lehre, dass das menschliche Wissen keine Schranken mehr haben sollte, stellte die Erreichung des höchsten Strebens, die vollkommenste Geistesfreiheit in Aussicht und versöhnte sogar mit dem bedenklichen Lehrsatz, dass alles Vernünftige wirklich und alles Wirkliche vernünftig sei...' (geciteerd bij K.-H. Ilting, 'Einleitung', *Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Vorlesungen über Rechtsphilosophie*, Band I, 45, noot 21).

Versuch, die den Philosophen umgebene trostlose Wirklichkeit zu recht-fertigen.<sup>58</sup>

Stellig is de uitspraak van Gulyga niet geheel zonder aanleiding.<sup>59</sup> Even zeker is echter dat, principieel gezien, er van een eenduidige rechtvaardiging van het bestaande geen sprake kan zijn. Wij weten immers reeds dat Hegel, door te onderscheiden tussen 'werkelijkheid' en 'existentie', de strekking van het adagium dat al het werkelijke redelijk is, heeft ingeperkt.<sup>60</sup> Op zijn standpunt is de wereldgeschiedenis überhaupt niet de plaats van de hoogste zelfopenbaring van het absolute.<sup>61</sup> Zo wordt de staat wel 'goddelijk' genoemd, doch niet in dezelfde zin waarin de absolute geest en de idee 'goddelijk' heten. Maurer spreekt van een 'aardse, sterflijke god';<sup>62</sup> juister achten wij de omschrijving welke Hegel zelf geeft: 'goddelijk leven in de eindigheid' (RI 184m), het betreft hier nl. een presentie, een 'schijnen' (PhR p 15), van het goddelijke in een wereld die naar haar empirische zijde eindig en vergankelijk blijft! De 'verzoening van God met de wereld' (o.a. W 889) mag dan ook niet als alles omvattend en alles bepalend worden voorgesteld: zij is slechts present in haar tegendeel, 'sub contrario'.<sup>63</sup>

Aangezien anderzijds al hetgeen niet in de verzoening in gaat, al het niet-redelijke, tot het minder werkelijke, zo niet tot het *onwerkelijke* wordt gerekend, kan tegelijkertijd worden gesteld dat 'de werkelijke wereld is zoals zij behoort te zijn' (VG 77). Op dezelfde plaats heet de rede

<sup>58</sup> Hegel, Leipzig 1974, 215. Gulyga verwijst in dit verband naar een opmerking van Marx: 'Hegel geht hier fast bis zur Servilität. Man sieht ihn durch und durch angesteckt von dem elenden Hochmut der preussischen Beamtenwelt...' (Gulyga, o.c., 214). De scherpste kritiek is wellicht nog steeds die van de liberaal Haym (*Hegel und seine Zeit* (1857)). 'Vor der Wirklichkeit', aldus Haym, 'der zeitlich-menschlichen Wirklichkeit, streckt der Idealismus die Waffen...' (366). 'Ueber die Unterwerfung täuscht er sich durch die Ehre des Friedens und den ideologischen Schein der Gleichberechtigung, ja, er wagt es, die Abdankung mit dem Namen der Freiheit zu benennen.' (367)

<sup>59</sup> Er is bij Hegel de begeerte met zijn denken aan de zijde van het (potentieel-, dan wel factisch-) machtige te staan. Zie ook deel I, hfdst. 5: 'De macht van de geschiedenis'. Mij dunkt dat, bij alle grote verschillen, Marx en Lenin wat dit aangaat leerlingen van Hegel kunnen heten.

<sup>60</sup> Cf deel I, hfdst. 6: 'werkelijkheid en bestaan'.

<sup>61</sup> Liebrucks heeft gesteld dat de filosofie van de wereldgeschiedenis en de staatsleer corresponderen met het 2e boek van de *Logik*, d.w.z. met de logica van het 'wezen', en niet met het 3e boek, de logica van het 'begrip'. Van deze onderscheiding maakte ik in het eerste deel gebruik (cf hfdst. 6: 'wezen en verschijning').

<sup>62</sup> 'Der Staat wird höchstens zu einem irdischen, sterblichen Gott wie bei Hobbes erklärt, genau genommen jedoch gar nicht zu einem Gott, sondern zu einer göttlichen Idee.' ('Hegels politischer Protestantismus', *Hegel-Studien*, Beih. 11, 403, noot 44)

<sup>63</sup> Luther sprak over de hoop als verborgen *sub contrario*. Vgl Ricoeur: 'Selon une expression admirable des Réformateurs: le Royaume de Dieu est caché sous son contraire, la croix.' (*Le conflit des interprétations*, 400)



'het machtigste' en 'de absolute macht om zichzelf te volbrengen'. Men zie hierin niet een arbitraire machtsspreuk, doch een consequentie van een eenmaal ingeslagen koers. Hoe zou immers deze 'goddelijke' redelijkheid een reëel, hard anders-zijn tegenover zich kunnen hebben? 'De rede is niet zo onmachtig, dat zij altijd nog maar zal moeten komen . . .'<sup>64</sup> Wat zou ook sterk genoeg kunnen zijn om deze macht te weerstaan? Het wordt het inzicht van de filosofie genoemd, 'dass keine Gewalt über die Macht des Guten, Gottes, geht, die ihn hindert, sich geltend zu machen . . .' (VG 77)

Om het juiste zicht op Hegels verzoeningsleer te krijgen, is het zaak op beide zijden te letten. Het leven van alle dag blijft even eindig en vergankelijk als tevoren. Eerder hoorden wij Förster, in zijn grafrede, spreken van een liefde tot de aarde, zelfs in het ongeluk. Inderdaad, ongeluk blijft hier ongeluk, graf blijft graf (vgl SW 19 209); de verzoening werpt op dit alles niet een nieuw licht en plaatst het ook niet in een nieuw perspectief: het wordt slechts overtroefd, overschaduwd door de albeheersende presentie van het redelijke!

#### *Het kruis van het heden*

Toetsen wij nu onze interpretatie aan de teksten welke over het 'Kreuz der Gegenwart' handelen.

De belangrijkste plaats is die uit de 'Vorrede' tot de rechtsfilosofie van 1820. Het betreffende gedeelte staat geheel in het teken van de strijd tegen het 'Sollen', en nader: het vrijblijvend construeren van een ideale staat (een staat 'wie er sein soll'; PhR p 15). In dit verband grijpt Hegel terug op de spreuk: '*Hic Rhodus, hic saltus*',<sup>65</sup> waarvan hij, met een woordspeling, maakt: '*Hier ist die Rose, hier tanze*' (p 16).

De alinea waarin het vermaarde woord over de roos in het kruis van het heden wordt gelanceerd, opent met deze volzin: 'Was zwischen der Vernunft als selbstbewusstem Geiste und der Vernunft als vorhandener Wirklichkeit liegt, was jene Vernunft von dieser scheidet und ihr nicht die Befriedigung finden lässt, ist die Fessel irgend eines Abstraktums, das nicht zum Begriffe befreit ist.' (l.c.) De problemen waarvoor de geciteerde uitspraak ons stelt, zijn bepaald niet gering. Er is iets waardoor de subjectieve rede, de kennende mens, zich in de voorhanden werkelijkheid niet thuis voelt en dit 'iets' is een abstractie, die nog niet tot het begrip is bevrijd. De uitdrukking 'niet tot het begrip bevrijd' komt ook in de *Logik* voor, waar de wijze wordt bepaald waarop de idee aan het 'leven' inhaerent is. De objectieve realiteit van het leven, zo luidt de bedoelde zinsnede, 'ist dem Begriffe zwar angemessen, aber noch nicht zum Begriffe be-

<sup>64</sup> G.A. van den Bergh van Eysinga, *Hegel*, Den Haag, 2e dr., 201.

<sup>65</sup> Zie de inleiding over 'roos en kruis'.

freit . . . ' (WL II 412) Het tekort ligt hier dus aan de objectszijde; het schijnt daarom aannemelijk dat de 'Vorrede' eveneens op een objectieve onvolkomenheid zinspeelt. Licht het euvel, als gevolg waarvan het subject geen bevrediging vindt, niet in de nog resterende onredelijkheid van de wereld?

Het vervolg van de 'Vorrede' bevestigt deze hypothese niet zonder meer. Hier blijkt nl. het manco in de eerste plaats aan de subjectszijde te worden gezocht, en wel in het ontbreken van het juiste, speculatieve inzicht. Naar Hegels oordeel verdwijnt de onvrede zodra de kennende rede achter het kruis de substantiële rede (16 e.v.) ontdekt: 'Die Vernunft als die Rose im Kreuze der Gegenwart zu erkennen und damit dieser sich zu erfreuen, diese vernünftige Einsicht ist die *Versöhnung* mit der Wirklichkeit, welche die Philosophie denen gewährt, an die einmal die innere Anforderung ergangen ist, zu begreifen . . .' (16) Vergis ik mij niet, dan is de 'bevrijding tot het begrip' geheel en al het werk van het *begrijpen*; dan is ook het 'kruis' weinig meer dan een epistemologische *crux*, verdwijnend zodra men eenmaal tot de ware *gnosis* is gekomen.

Het is van belang hier een moment stil te staan bij de interpretatie die Georg Lasson (in 1902) van dezelfde teksten heeft gegeven. In eerste instantie tekent hij een dramatische tegenspraak tussen de zelfbewuste geest en de voorhanden werkelijkheid, waarin deze de eigen redelijkheid niet bevestigd vindt.<sup>66</sup> Zo komt Lasson tot de uitspraak: 'Diese tiefe innere Entzweiung, der das Bewusstsein der Zeit durchwühlende Schmerz des Zerfallenseins mit der Wirklichkeit ist es, was Hegel das *Kreuz der Gegenwart* nennt.'<sup>67</sup> Maar vervolgens wordt de ernst van deze 'diepe innerlijke tweespalt' sterk gerelativeerd. Het betreft naar zijn oordeel een tweespalt binnen de reflectie (het verstand) welke verdwijnt met de doorbraak van het inzicht in de identiteit van subjectieve en objectieve rede.<sup>68</sup> Kortom: 'Das dunkle Wort Hegels besagt also nicht die Nichtidentität, sondern im Gegenteil ihre Aufhebung zur vollkommenen Identität.'<sup>69</sup>

Lassons conclusie kan worden beschouwd als een bevestiging van de interpretatie welke wij eerder van dezelfde passages gaven. Een heel ander standpunt heeft Löwith ingenomen. Löwith kent Lasson de eer toe Hegels spreuk 'uitputtend' te hebben uitgelegd; maar, vervolgt hij, ten onrechte heeft Lasson de 'theologische zin van het kruis' opgelost in een tweespalt die door de rede wordt verzoend.<sup>70</sup> Even verder vraagt

<sup>66</sup> 'Kreuz und Rose', 66.

<sup>67</sup> Idem.

<sup>68</sup> 'Was den selbstbewussten Geist von der vorhandenen Wirklichkeit scheidet . . . ist . . . der seinem subjektiven Raisonement noch anhaftende Mangel . . .' (o.c., 67). 'Und dieser Zwiespalt ist überhaupt zu nichts anderem da, als diese ansichseiende Identität hervorzutreiben und zum Bewusstsein zu bringen . . .' (o.c., 68)

<sup>69</sup> O.c., 68.

<sup>70</sup> *Von Hegel zu Nietzsche*, 30.

hij: 'Wenn aber das Kreuz *nur* das Zerfallensein des selbstbewussten Geistes mit der gegenwärtig bestehenden Wirklichkeit meinte, warum – muss man gegen die Deutung Lassons fragen – bezeichnet dann Hegel an so hervorragender Stelle diese Entzweiung gerade mit dem christlichen Grundbegriff des Kreuzes?'<sup>71</sup> Men merkt wel dat Löwith niet heeft beseft hoe weinig er in Hegels spreuk in feite nog van het 'christelijke grondbegrip' rest!

Wil men kritiek uitoefenen op Lassons zienswijze, dan vooral op de te grote eenduidigheid: Lasso schenkt te weinig aandacht aan de innerlijke problematiek van Hegels conceptie. Wel is het 'kruis van het heden' aan de ontoereikendheid van het verstand (de 'reflectie') gerelateerd, maar aanstonds zal blijken dat het symbool van de roos in het kruis ook iets zegt over de wijze waarop aan de *objects*zijde de rede present is.

In het kader van de rechtsfilosofie wordt de symboliek van roos en kruis nog eenmaal gebruikt. De bedoelde tekst heeft stellig niet dezelfde waarde als de zoëven besprokene: het betreft nl. een aantekening welke Hegel in zijn exemplaar van de *Grundlinien der Phil. des Rechts* bij de derde paragraaf heeft aangebracht.<sup>72</sup> Hierin bepaalt Hegel o.m. zijn houding tegenover de opvatting dat een rechtssysteem, of een rechtstoestand, zuiver en alleen maar redelijk zou kunnen zijn. Deze opvatting, meent Hegel, bevat zowel iets juists, als iets onjuists. Juist is, dat aan de rede de heerschappij toekomt: 'Richtiges: die Vernunft soll das Herrschende sein, und ist es in einem gebildeten Staate – im Ganzen auch – mehr Vernunft darin, als man meint, davon ist schon gesprochen; Gegenwart erscheint der Reflexion, besonders dem Eigendünkel als ein Kreuz, allerdings mit Notwendigkeit – die Rose, d.i. die Vernunft in diesem Kreuz lehrt die Philosophie erkennen.' (PhR p 303) Hier wordt, nota bene!, het 'kruis' regelrecht met de reflectie en, met name, het ijdele verstand in verband gebracht. Anderzijds heet het dat de filosofie *in dit kruis* de roos leert kennen, zodat men wel moet aannemen dat het hier maar niet een subjectieve illusie betreft.

Uit hetgeen op het geciteerde gedeelte volgt, noteren wij slechts de gedachte dat de positivering van de rechtsbeginselen een wijd terrein ontsluit waar slechts het verstand heerschappij voert (zij het hiertoe door de rede gemachtigd) en waar natuurlijke omstandigheden (etc.) zich doen gelden. Met Hegels woorden: 'Vernunft in Wirklichkeit tritt in Aeusserlichkeit des Daseins – Anwendung, *Form* des Positiven – weite Sphäre, *wo nur Verstand* seine Herrschaft hat, die von der Vernunft freigelassen ist, gleichgültig so oder so – Naturumstände u.s.f. walten –.' (p 303 e.v.)

De laatste woorden behelzen een verwerping van het ideaal van een

<sup>71</sup> O.c., 31.

<sup>72</sup> Deze aantekening wordt hier vanuit Hoffmeisters editie van de *Grundlinien* geciteerd. Zie ook Iltings uitgave van de *Vorlesungen über Rechtsphilosophie*, Band II, 89.

zuivere rede-heerschappij, een ideaal waarvan Hegel niet ten onrechte meent dat het de mens aan het heden onttrekt en, waar het in de praktijk wordt gebracht, onherroepelijk tot politiek fanatisme leidt. Door de roos aan het kruis te binden heeft Hegel o.i. mede de gedachte tot uitdrukking willen brengen dat het eindige, het verbijzonderde nimmer rechtstreeks onder de heerschappij van de rede kan staan. Het 'kruis van het heden' ziet dan ook naar onze overtuiging niet uitsluitend op een tweespalt binnen de reflectie, maar tevens op de bonte verscheidenheid van uiterlijke vormen, gestalten en verschijningen, kortom op heel de sfeer waar het verstand heerst en waar natuurlijke omstandigheden (etc.) hun invloed uitoefenen.<sup>73</sup> Hegels filosofie wil in dezen de blik op het algemeen-substantiële richten. Uit deze concentratie op het essentiële spreekt een zekere bescheidenheid, die echter bij scherper toezien uiterst dubbelzinnig blijkt te zijn, want Hegel handhaaft in dit alles onverminderd de claim dat het substantiële present is en zelfs dat niets krachtig genoeg is om deze presentie te weerstaan!

Hiermee is het punt bereikt waarop de cirkel zich sluit. Het algemeen-substantiële, waarvan zojuist sprake was, is de objectieve werkelijkheid van de zedelijke wil van de mens: deze substantie is vlees van zijn vlees, of juister: geest van zijn geest, rede van zijn rede.<sup>74</sup> Zo gezien, is het 'kruis' de oppervlakkige non-identiteit welke subjectieve en objectieve rede gescheiden houdt. Voor het *eindige* bewustzijn vormt het voortbestaan van het niet-identie een onophefbare crux. Het heden vertoont zich op het eindige standpunt noodzakelijkerwijs als een tegenstrijdige vermenging van redelijke en onredelijke elementen. Het speculatieve bewustzijn echter – en nu begrijpen wij waarom in deze verzoeningsleer tenslotte alles op het *juiste inzicht* aankomt – weet dat zelfs de hoogste idee een moment van non-identiteit in zich heeft; op grond hiervan weet het dat het anders-zijn van de empirische wereld de heerschappij van de rede niet kan hinderen en aan het heden van de verzoening geen afbreuk vermag te doen.<sup>75</sup>

Op nog één andere plaats komt het symbool van de roos in het kruis voor: in de colleges over de natuurreligie, in een paragraaf die aan de 'oerwijsheid' (de paradijs-gedachte) gewijd is. Hier valt te lezen: 'Es ist schon durch diese Rinde der substanzielle Kern der Wirklichkeit zu erkennen, aber dazu bedarf es auch einer harten Arbeit –, um die Rose im Kreuz der Gegenwart zu pflücken, dazu muss man das Kreuz selbst auf sich nehmen.' (RII 37 noot 1)

Wat allereerst de aandacht trekt, zijn de termen 'arbeid', 'plukken' en 'op zich nemen'. De verzoening blijkt inspanning te vergen. Ernst Bloch

<sup>73</sup> Zie ook de bespreking van PhR p 15, in deel I, hfdst. 6, aan het slot van de paragraaf over 'werkelijkheid en bestaan'.

<sup>74</sup> Het is immers, in de visie van Hegel, zijn rede (zelf van 'goddelijke' kwaliteit) die in de wereld is ingeplant!

<sup>75</sup> Cf het derde hoofdstuk van dit deel: 'het anders-zijn hindert niet'.

is van oordeel dat deze trek iets essentieels aan het beeld toevoegt: 'Damit tritt zu der Bedeutung der Wirklichkeit als einer unzureichenden, schmerzlich-endlichen die andere des Ernstes, Harten, des Stoffs für saure Arbeit, ohne die kein Preis.'<sup>76</sup> Op welke soort van arbeid doelt echter de tekst? Klaarblijkelijk niet, zoals Bloch meent, op arbeid aan het front van de wereld, maar op ken-arbeid, denk-inspanning. De nadruk op de noodzaak van arbeid verdraagt zich dan ook zeer wel met de stelling waarop men in hetzelfde verband stuit, nl. dat de idee (de rede) present is. Ten onrechte construeert Bloch hier een spanning: 'Und andererseits, wenn, wie Hegel an der religionsphilosophischen Stelle weiter sagt, "die Idee in der Tat vorhanden ist" und sie nur als unvorhanden erscheint, weil sie "betrachtet wird mit dem endlichen Bewusstsein", dann ist die Vernunft selber schon die ganze Wirklichkeit, und die saure Arbeit des Prozesses am Bauplatz der Welt ist überflüssig.'<sup>77</sup>

Ook in deze tekst gaat de strijd primair tegen de vlucht uit het heden. Weliswaar is de directe aanleiding nu gelegen in de paradijs-gedachte, in plaats van in het politieke utopisme, doch de kritiek is in wezen gelijk aan die welke wij in de zojuist besproken 'Randbemerkung' leerden kennen.

Er wordt betoogd dat het eindige bewustzijn zich het ware niet anders kan voorstellen dan als een ideale toestand, die het hetzij in het verleden, hetzij in de toekomst projecteert (cf RII 36). Vervolgens wijst de tekst een tegenstrijdigheid aan: het eindige bewustzijn wil zich het ware zo puur mogelijk voorstellen, in zuivere algemeenheid, zonder enige verbijzondering, terwijl het tevens eist dat dit ideaal in het veld van de uiterlijkheid en toevalligheid gestalte krijgt.<sup>78</sup> Hier tegenover stelt de tekst dan dat de *rede* de behoefte op het anders-zijn haar stempel te drukken, overwonnen heeft, aan het toeval en de willekeur een eigen terrein toewijst, en dit in de wetenschap dat deze machten ten diepste aan de presentie van het ware geen afbreuk doen: 'Die Vernunft gibt dem Zufall, der Willkür ihre Sphäre; sie weiss aber, dass in dieser, dem äussern Anscheine nach höchst verworrenen Welt doch das Wahrhafte vorhanden ist.' (36 e.v.)

Het betoog mondt uit in de stelling dat de substantiële *idee* werkelijk en tegenwoordig is, óók in hetgeen niet aan het *ideaal* beantwoordt.<sup>79</sup>

<sup>76</sup> *Subjekt-Objekt*, 272.

<sup>77</sup> O.c., 272 e.v.

<sup>78</sup> '... aber das Mangelhafte ist, dass sie (de reflectie; SG) sich abstrakt verhält und doch fordert, das, was an und für sich ist, müsse auch in der Welt der äusserlichen Zufälligkeit erscheinen, vorhanden sein.' (RII 36)

<sup>79</sup> Stelt men zich voor dat bij de realisering van het staats-ideaal 'die Verhältnisse, Verwicklungen des Rechts, der Politik, die Umstände, die eintreten mit der Vervielfachung der Bedürfnisse der Menschen, alle der Idee gemäss sein sollen, so ist hier ein Boden gegeben, der dem Ideal nicht angemessen sein kann, aber doch vorhanden sein muss, und innerhalb dessen die substanzielle Idee dennoch wirklich und gegenwärtig ist.' (RII 37) Men lette op de verwantschap van deze argumentatie met die welke wij in de paragraaf over 'evangelie en revolutie' analyseerden.

Dit moet (zo mag men Hegel interpreteren) voor het eindige bewustzijn, dat niet bij machte is zich van de tijd-ruimtelijke voorstelling van het heden als een 'nu-punt' te bevrijden, wel een onoplosbaar raadsel blijven. Speculatief gezien, is echter dit 'nu', waarop men zich gewoonlijk blind staart, slechts van indirect belang. Met de woorden van Lakebrink: 'Die Gegenwart interessiert nur um der Unmittelbarkeit und der Luzidität willen, durch die sie uns die Tiefe der Ewigkeit und die substantielle Vernünftigkeit präsent und durchsichtig macht.'<sup>80</sup> Eigenlijk wordt het in de *Phil. der Religion* eenvoudiger gesteld. Het argument luidt, dat het heden meer omvat dan alleen het empirisch voorhandene: 'Das Verkehrte, das Verworrene der Existenz macht gar nicht allein das aus, was die Gegenwart ist. Diese gegenwärtige Existenz ist nur eine Seite; sie umfasst nicht die Totalität, die zur Gegenwart gehört.'<sup>81</sup> Om in het ware heden te staan, om de roos te plukken, is het nodig het kruis op zich te nemen, d.w.z. het niet-ideale te tolereren, alsmede steeds opnieuw door de schaal van dit schijnbaar vrijmachtige anders-zijn heen te stoten.

Hiermee sluiten wij de verkenning van de drie vindplaatsen af. Het 'kruis van het heden' blijkt te staan voor het niet-ideale, het niet door-en-door redelijke. Dit is het 'iets' dat de menselijke rede van de objectieve rede gescheiden houdt. Het is in hoge mate karakteristiek voor Hegels filosofie dat er enerzijds zeer duidelijk grenzen aan de heerschappij van de rede worden gesteld (veel duidelijker dan men veelal meent),<sup>82</sup> maar dat tegelijkertijd hetgeen 'vrijgelaten' wordt een zo ingrijpende relativering,

<sup>80</sup> 'Einleitung des Herausgebers', *Grundlinien der Phil. des Rechts*, Reclam, Stuttgart 1970, 10.

<sup>81</sup> Deze 'gebiedsdeling' herinnert aan Enz 6, waar Hegel betoogt 'dass überhaupt das Dasein zum Teil *Erscheinung*, und nur zum Teil Wirklichkeit ist' (Anm), en is stellig even problematisch (cf deel I, hfdst. 6, 'werkelijkheid en bestaan'). Niettemin is het geciteerde gedeelte van belang: hierin komt bijv. heel duidelijk het 'twee-uidige tijdsbesef' tot uitdrukking, dat Löwith bij Immermann (de auteur van *De baron van Münchhausen*) heeft aangewezen: 'Dieses zweideutige Zeitbewusstsein, das die Gegenwart nach Oberfläche und Tiefe als eine zeitliche und ewige unterscheidet...' (*Von Hegel zu Nietzsche*, 225)

<sup>82</sup> Als voorbeeld kan de interpretatie van Popper worden genoemd: *The Open Society and its Enemies*, Vol. II, New York en Evanston, 1963, 26-80, 304-317. Popper heeft het thema van de 'vrijlating' van de verbijzondering in het geheel geen recht gedaan. Om deze reden weet hij b.v. niet goed raad met de kritiek welke Hegel tegen de staatsleer van Plato heeft ingebracht, waarvan de kern is, dat Plato, vanwege de abstractheid van zijn rede-ideaal, geen eigen plaats vermocht toe te kennen aan de 'zelfstandige ontwikkeling van de bijzonderheid' (PhR 185) en er zo toe kwam een rigoureuze reglementering van de subjectieve vrijheid, bijv. van de vrijheid tot bezitsverwerving, aan te bevelen (SW 293-295, PhR 185). Popper toont zich enigszins verrast: 'This criticism is excellent, and it proves that Hegel knew what Plato was about; in fact, Hegel's reading of Plato agrees very well with my own.' (310, noot 43; vgl 31) Hoe weinig hij echter in staat is Hegels kritiek au sérieux te nemen, blijkt in het bijzonder uit de slotzin van de bovengenoemde noot: 'To sum up. Hegel agrees with Plato completely, except that he criticizes Plato's failure to provide the ruled with the illusion of "subjective freedom".'

en zelfs depreciëring ondergaat, dat het 'kruis' haast tot een schim verbleekt en eigenlijk slechts een 'crux' vormt voor het eindige bewustzijn.

Het meest opmerkelijke resultaat van ons onderzoek is wellicht dat op geen van de plaatsen een verwijzing naar het lijden aan het licht is gekomen. Een opmerkelijk gegeven, indien men bedenkt hoe frequent het 'kruis van het heden' met smart en lijden in verband wordt gebracht. Zo schrijft Hyppolite zonder enige nadere toelichting: '... il faut savour reconnaître la rose dans la croix de la *souffrance* présente...'<sup>83</sup> En Borel: 'La philosophie consistera à saisir la raison, comme la rose dans la croix de la *souffrance*...'<sup>84</sup> Vergelijk De Greef: 'la raison peut apparaître comme rose dans la croix du présent, parce qu'elle *nie* l'immédiateté de la réalité et de la *souffrance* présentes...'<sup>85</sup> Al eerder noteerden wij bij Rosenzweig het woord: 'in dem harten Holz des irdischen Leidens die schöne Blüte göttlichen Lebens'.<sup>86</sup> En bij Löwith heet het: 'Eine Rose im Kreuze der Gegenwart ist die Vernunft... weil der Schmerz der Entzweiung und die Versöhnung ursprünglich im Leiden Gottes weltgeschichtlich geschah.'<sup>87</sup> Bij Moltmann stuit men op deze variant: 'Für Hegel ist die Rose die Vernunft und das Kreuz der Gegenwart die gerade vorhandene, unzureichende, im Schmerz der Ergriffenheit vermittelte Gegenwart.'<sup>88</sup> Ofschoon niet met zoveel woorden, is de verbinding met het lijden ook aanwezig in de slotzin van Rohrmosers essay 'Theologie und Revolution': 'Marx hat die Notwendigkeit eines Gelingens der Revolution des Proletariats mit dem sonst unausweichlichen Rückfall in die Barberei begründet. Die Gegenwart ist zu dem Kreuz geworden, als welche sie Hegel in der Einleitung zu seiner Philosophie des Rechts bestimmt hat.'<sup>89</sup>

De associatie met 'smart' en 'lijden' is stellig niet geheel en al willekeurig. Ongetwijfeld ligt er in de spreuk 'Die Vernunft als die Rose im Kreuz der Gegenwart...' een herinnering aan het slot van *Glauben und Wissen*, waar Hegel de gedachte van een 'speculatieve Goede Vrijdag' ontwikkelt en in dat verband de idee van de absolute *vrijheid* aan het begrijp-

<sup>83</sup> *Genèse et structure de la Phén. de l'Esprit de Hegel*, 49 (curs. van mij).

<sup>84</sup> *Hegel et le problème de la finitude*, 113.

<sup>85</sup> 'Ethique, réflexion et histoire chez Levinas', *Revue phil. de Louvain*, 67 (1969) 457.

<sup>86</sup> *Hegel und der Staat*, II, 81.

<sup>87</sup> *Von Hegel zu Nietzsche*, 31.

<sup>88</sup> 'Die "Rose im Kreuz der Gegenwart"', 230 (vgl. Ernst Bloch *Subjekt-Objekt*, 272). Beslist onjuist is hetgeen Moltmann in *Der gekreuzigte Gott* schrijft: 'Hegels symbolische Verbindung von Philosophie und *Kreuzestheologie* in dem bekannten Wort der Einleitung zur Rechtsphilosophie, nach der die Vernunft "die Rose im Kreuz der Gegenwart" sei...' (37; curs. van mij).

<sup>89</sup> *Marxismus und Menschlichkeit*, 143. Het (overigens *belangwekkende*) essay 'Theologie und Revolution' werd eerder gepubliceerd in *Politische Theologie* (ed. Rohrmoser e.a.), München 1970. Daar was aan de geciteerde zin nog toegevoegd: 'Hegel hat die Hoffnung, dass die glaubende Subjektivität die Kraft in sich finden würde, es anzunehmen...' (33)

pen van het absolute *lijden* relateert.<sup>90</sup> Voorts valt te denken aan de bekende passages uit de *Phänomenologie*, waarin sprake is van een vasthouden en een doorstaan van de dood (29). De gedachte dat het ware leven een breuk met de onmiddellijkheid veronderstelt en uitsluitend door smart en lijden heen zich laat grijpen, is in het centrum van Hegels denken gebleven. Niettemin dient men met een ontwikkeling rekening te houden. Weliswaar spreekt de Berlijnse godsdienstfilosofie op vele plaatsen uit dat het lijden een moment van de goddelijke idee is (wij stonden eerder hierbij uitvoerig stil), maar terwijl *Glauben und Wissen* het begrijpen van het absolute lijden nastreeft met het oogmerk de historische Goede Vrijdag in 'zijn gehele waarheid en de hardheid van zijn god-loosheid te herstellen',<sup>91</sup> zoekt de Berlijnse filosofie primair naar het bewijs dat het lijden aan de eenheid van God en mens geen afbreuk doet. Het 'kruis van het heden' vormt in zekere zin een eindpunt binnen deze beweging, in zoverre nl. hier het lijden met betrekking tot de presentie van de verzoening in het geheel geen *bijzondere* betekenis krijgt toegekend. Overigens was dit resultaat in de kiem al in de conceptie van 1802 aanwezig. Hoe zou immers de 'oneindige smart' als een moment ('rein als Moment, aber auch nicht als mehr denn als Moment'; GW 124) van de speculatieve idee haar 'hardheid' kunnen behouden?

Het is aannemelijk dat Hegel met het zegel van Luther bekend is geweest, waarop een zwart kruis, geplaatst in een hart van natuurlijke kleur, en omgeven door een witte roos stond afgebeeld; het is zelfs niet onwaarschijnlijk dat Hegel bij het neerschrijven van zijn beroemde spreuk, 'Die Vernunft als die Rose . . .', aan dit zegel heeft gedacht,<sup>92</sup> maar hoe groot is de afstand die het 'kruis van het heden' (en, mutatis mutandis, de 'speculatieve Goede Vrijdag') scheidt van het zwarte kruis op Luthers zegel! Luisteren wij naar de uitleg welke Luther aan Lazarus Spengler gaf: 'Obs nun wohl ein schwarz Kreuz ist, mortificiret, und soll auch wehe tun,

<sup>90</sup> 'Sie gewinnt die Idee des absoluten Freiheit damit, dass sie das absolute Leiden begreift . . .', aldus de parafrase van Lasson ('Kreuz und Rose', 66). Voor een goed begrip van de uiterst complexe slotzin van *Glauben und Wissen*, die in de editie van Lasson meer dan een halve pagina beslaat, is de parafrase van Lasson zeker behulpzaam. Voor een breedvoerige interpretatie, zie men: W.-D. Marsch, *Gegenwart Christi in der Gesellschaft*, München 1965.

<sup>91</sup> '... und ihn selbst in der ganzen Wahrheit und Härte seiner Gottlosigkeit wiederherstellen . . .' (GW 124).

<sup>92</sup> Zie de inleiding aan het begin van deze studie, p. xxiii, xxiv.

<sup>93</sup> Geciteerd bij Löwith, *Von Hegel zu Nietzsche*, 33. Vgl. Hans Schmidt: 'Mag sein (nl. Hegels; SG) Bild von der Rose im Kreuz aus dem Wappenbild des von ihm hochgeschätzten Luther stammen, es ist dennoch sein Versuch, der Revolution ihre Reformation zuzugesellen . . . an einem Missverständnis des Christentums und an seinem Unverständnis für die israelitische Ueberlieferung gescheitert.' ('Das Kreuz der Wirklichkeit? Einige Fragen zur Bonhoeffer-Interpretation', *Die mündige Welt*, IV. Band, München 1963, 101, noot 52). En op dezelfde plaats: 'Und so kann das Kreuz Christi nicht als Ausdruck des sogenannten Kreuzes der Wirklichkeit verstanden werden.'



noch lässt es das Herz in seiner Farbe, verderbt die Natur nicht, das ist, es tötet nicht, sondern behält lebendig. – Justus enim fide vivet, sed fide crucifixi.’<sup>93</sup>

### *De negativiteit van het denken*

Ter completering van het in dit hoofdstuk geschetste beeld en ter introductie van het volgende deel, dient nu nog een enkele lijn te worden doorgetrokken.

De ‘verzoening met de wereld’ blijft al met al een spanningsvol concept. Klinkt het machtswoord dat niets de rede kan beletten zich present te stellen, deze presentie blijkt niettemin de kracht en de glans van de hoogste zelf-manifestatie van het absolute te moeten missen. Komt aan het ‘kruis van het heden’ slechts een betrekkelijke werkelijkheidswaarde toe, anderzijds werpt dit ‘kruis’ toch een zo reële schaduw over het heden van de wereld, dat de grote sabbat eerst kan aanbreken waar de geest zijn ‘wereldlijkheid’ aflegt.<sup>94</sup>

De plaats waar de uiteindelijke bevrijding zich voltrekt, is het ‘absolute weten’, d.w.z. de denkende toeëigening van de verzoening die in de staat een objectieve gestalte heeft verkregen. Het denken delgt de vreemdheid die aan de objectiviteit als zodanig (met inbegrip van de ‘verzoende’ objectiviteit) kleeft; nergens anders dan in deze sfeer kan de geest in een volstreekte zin ‘bij zichzelf’ zijn: ‘Nur das Denken ist die Sphäre, wo alle Fremdheit verschwunden und so der Geist absolut frei, bei sich selbst ist.’ (Einl 111)

In de denkende toeëigening realiseert zich de terugkeer van de geest uit zijn zelf-vervreemding in de tijd-ruimtelijke wereld. Zo komt Hegel er toe aan de denk-arbeid een kosmische betekenis toe te kennen, getuige bijv. deze (door leerlingen opgetekende) uitspraak: ‘Dies Beisichsein, dies Zusichkommen des Geistes kann als sein höchstes Ziel ausgesprochen werden. Was im Himmel und auf Erden geschieht, geschieht nur, um zu diesem Ziel zu gelangen.’ (Einl 110)

Let wel, het einddoel van het wereldproces ligt niet in een revolutionaire doorbraak naar buiten, vanuit het ‘binnenste’ van de geschiedenis. Niet naar de zon die over het dagelijkse bestaan opgaat, maar naar de zon van zijn ‘begrip’ is de wereldgeest (de ‘mol’) op weg: ‘... bis er, in sich erstarkt, jetzt die Erdrinde, die ihn von seiner Sonne, seinem Begriffe, schied, aufstösst, dass sie zusammenfällt.’<sup>95</sup> Aan de ‘bonte oppervlakte

<sup>94</sup> Enz 552, cf deel I, hfdst. 6: ‘Interiorisatie van de geschiedenis’.

<sup>95</sup> SW 19 685; opnieuw zij verwezen naar de paragraaf over de interiorisatie van de geschiedenis.

van de tijd' kan de onrust van de geest überhaupt niet worden gestild!<sup>96</sup> Slechts de filosofie kan de angel uit deze onrust wegnemen, door a.h.w. de geest een spiegel voor te houden waarin deze zichzelf kan herkennen.

Hegel reconstrueert de geschiedenis tot één groot bewustwordingsproces. De spanningen, de tegenstellingen en de worsteling die de geschiedenis te zien geeft, dit alles wordt door hem tenslotte in het perspectief geplaatst van de strijd die de geest te voeren heeft om de 'diepten' van zijn wezen met zijn subjectiviteit te doordringen en in een 'absoluut weten' toe te eigenen.<sup>97</sup> *Tantae molis erat, se ipsam cognoscere mentem* (SW 19 685).

Men is geneigd te veronderstellen dat in deze apotheose de identiteit, die in de twee-eenheid van de kennende rede en de rede als het substantiële wezen van de werkelijkheid werd voorgetekend,<sup>98</sup> op eenduidige wijze zal blijken te zegevieren. Maar, een eenduidige, ongebroken identiteit zou de 'dood in de pot' zijn. Op dezelfde plaats waar de verwachting van een nieuw tijdperk wordt uitgesproken en het einde van de wereldstrijd wordt voorspeld, valt ook te lezen dat het absolute weten niets is dan het weten van de *eenheid in de tegenstelling* en van de *tegenstelling binnen de eenheid* (SW 19 689). Het 'eeuwige leven' dat deze filosofie aan het licht wil brengen, is dit: 'den Gegensatz ewig zu producieren und ewig zu versöhnen.' (l.c.) 'De identiteit van de idee met zichzelf is één met het proces', zo stelt de *Logik* (II 412). Daarom mag de 'waarheid van de werkelijkheid' niet als een 'dode rust', of als een 'beeld', zonder 'drang en beweging' worden voorgesteld.<sup>99</sup> Het vervolg is heel belangwekkend: '... die Idee hat um der Freiheit willen, die der Begriff in ihr erreicht, auch den härtesten Gegensatz in sich; ihre Ruhe besteht in der Sicherheit und Gewissheit, womit sie ihn ewig erzeugt und ewig überwindet und in ihm mit sich selbst zusammengeht.' (l.c.)

<sup>96</sup> Löwith signaleert bij Immermann (de auteur van de *Baron van Münchhausen*; zie onze noot 81) 'Hegels Bewusstsein... dass unter der bunten Oberfläche der Zeit ein ewiger Weltgeist pulsiert, der nur darauf wartet, die Rinde zu durchbrechen, um zu einem gegenwärtigen Dasein zu kommen.' (*Von Hegel zu Nietzsche*, 224 e.v.) Suggereert Löwith hier niet, wat Hegel betreft, te veel een gespannen wachten op een doorbraak naar buiten? Zijn 'gegenwärtiges Dasein' vindt de wereldgeest nergens anders dan in het denkende zelfbewustzijn! Hierop ziet het 'anderzijds' in de volgende uitspraak: 'Das endliche Selbstbewusstsein hat aufgehört, endliches zu seyn; und dadurch anderer Seits das absolute Selbstbewusstsein die Wirklichkeit erhalten, der es vorher entbehrte.' (SW 19 689 e.v.)

<sup>97</sup> Zowel het slot van de *Phänomenologie* als het slotgedeelte van de *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* laat wat die aangaat aan duidelijkheid niets te wensen over.

<sup>98</sup> Zie de vorige paragraaf, inzake het 'kruis van het heden', in het bijzonder de parafraze van de beide teksten uit de *Grundlinien der Phil. des Rechts*.

<sup>99</sup> 'Die Identität der Idee mit sich selbst ist eins mit dem Prozesse; der Gedanke, der die Wirklichkeit von dem Scheine der zwecklosen Veränderlichkeit befreit und zur Idee verklärt, muss diese Wahrheit der Wirklichkeit nicht als die tote Ruhe, als ein blosses Bild, matt, ohne Trieb und Bewegung... vorstellen...' (WL II 412)

Het is dus allereerst met het oog op de vrijheid dat de hoogste identiteit als een proces wordt bepaald. Ware vrijheid is volgens Hegel niet een toestand, maar een beweging. Het 'bij zichzelf zijn', de standaarddefinitie van 'vrijheid', dient te worden opgevat als een activiteit, *gericht tegen iets anders*. Ligt enerzijds in deze conceptie besloten dat het niet-idente niet mag en niet kan verdwijnen, tevens is geïmpliceerd dat dit andere zich láát negeren en opheffen en niet, zoals in de aanschouwing, het gevoel en willen het geval is, anders *blijft*.<sup>100</sup>

Op de ijle hoogten van het 'absolute weten' krijgt de vrijheid gestalte als een eeuwig overwinnen van tegenstellingen welke eeuwig worden voortgebracht. Maakt deze opvatting niet het spreken van een 'hardste tegenstelling' ongeloofwaardig? Komt een eeuwig poneren en een eeuwig opheffen niet in wezen neer op een niet-poneren en een niet-opheffen, ofwel – met aan Hegel ontleende termen – op een 'spel waarmee het geen ernst is'?<sup>101</sup>

Het is van belang te zien dat de speculatieve idee, die ter wille van de vrijheid zelfs de scherpste tegenstelling heet te produceren, door de wereld is heen gegaan en om deze reden niet zonder meer met de theo-logische idee, het 'leven Gods a.h.w. voor de aanvang van de schepping', mag worden vereenzelvigd. Het is immers een centraal leerstuk dat de idee, de geest, al het wezenlijke uit de geschiedenis in zich opneemt en bewaart.

Het 'opnemen' en 'bewaren' zijn, zoals bekend, componenten van het begrip 'opheffen'. Men zou kunnen zeggen dat in dit concept al de dubbelzinnigheid van Hegels denken is samengetrokken. Om bewaard te kunnen blijven, moet het gegevene, dat in zijn positieve vorm aan de vergankelijkheid onderworpen is, een transformatie, een *negatie*, ondergaan; het moet, om onvergankelijkheid te kunnen aandoen, de vorm van het vrije denken verkrijgen en in het continuüm van de eeuwig presente idee worden geplaatst. Tegelijkertijd kent Hegel aan het *eeuwige* geen werkelijkheid toe dan in deze negerende activiteit: het eeuwige, het oneindige is slechts 'als Aufgehobensein des Andersseins'.<sup>102</sup>

De sterke nadruk op de negativiteit kan worden verklaard uit het streven het eindige en het oneindige, het tijdelijke en het eeuwige procesmatig

<sup>100</sup> 'Im Anschauen habe ich immer ein Andres zum Gegenstand, das ein Anderes bleibt; es sind Gegenstände, die mich bestimmen. Ebenso im Gefühl: ich *finde* mich darin bestimmt, bin darin nicht frei . . . Auch im Willen bin ich nicht bei mir selbst: ich habe bestimmte Interessen; diese sind zwar die meinigen, aber diese Zwecke enthalten doch immer ein Anderes noch gegen mich . . .' (Einl 110)

<sup>101</sup> Cf deel II, hfdst. 3, inzake 'het spelen van de liefde'.

<sup>102</sup> WL I 149, vgl Lakebrink, *Studien zur Metaphysik Hegels*, 137.

te verbinden.<sup>103</sup> Zonder proces geen leven, en zonder leven geen vrijheid. Wat meer in het bijzonder de vrijheidsidee aangaat, mag hierin wellicht ook de inwerking worden gezien van de typisch moderne tendens, de kritiek met het wezen van de vrijheid te associëren. Kan de geest behalve zijn 'wereldlijkheid' ook zijn diepere natuur, het woelen en wroeten, afleggen en toch géést blijven? Er wordt wel gesteld: 'Im Begreifen durchdringen sich geistiges und natürliches Universum als Ein harmonisierendes Universum...' (SW 19 684), maar kan het begrijpen, in Hegels zin, gedacht worden zonder de penetratie, de assimilatie, het verteren en het 'opheffen' van 'iets anders', iets dat (nog) niet 'tot het begrip bevrijd is' (vgl PhR p 16)?

'Alles is er om verteerd te worden', moet Hegel eens hebben uitgeroepen.<sup>104</sup> In dit verteren ligt echter een eigenaardige dialectiek.<sup>105</sup> Het is gericht op de assimilatie van al het niet-idente – 'das System ist der Geist gewordene Bauch' (Adorno<sup>106</sup>) –, maar blijft hierin toch op de bestendige aanwezigheid van iets dat zich laat verteren, aangewezen. De rede, heeft iemand geschreven, 'verwerkelijkt zich aan haar tegendeel, het onredelijke, dat dus in alle werkelijkheid blijvend is verondersteld.'<sup>107</sup>

Hegel heeft zijn *Enzyklopädie* besloten met een uitvoerig citaat uit de *Metafysica* van Aristoteles.<sup>108</sup> Op de keeper beschouwd, bestaat er evenwel een fundamenteel onderscheid tussen het ideaal van een volstrekt on-

<sup>103</sup> 'Das Ewige... bezieht sich auf sich nur als auf sein *aufgehoben* Anderes beziehungsweise Zeitliches, das Zeitliche aufs Ewige nur als auf das Nichtende seiner eigenen zeithaften Nichtigkeit und Vergänglichkeit.' (Lakebrink, o.c., 137) Ricoeur miskent het negatieve moment in de relatie van het eeuwige tot de tijd en de tijdelijke geschiedenis, waar hij uit de stelling dat de eeuwigheid niet onafhankelijk van de tijd bestaat (cf Enz 258 Anm), afleidt dat de eeuwigheid *historisch* is: '...l'affirmation hegelienne que cette éternité n'est pas séparée, ni séparable, permet aussi de dire, en sens inverse, que l'éternel est historique.' ('Remarques sur la communication du professeur Karl Löwith', *Truth and Historicity*, Den Haag 1972, 28)

<sup>104</sup> "Es ist alles da zum Verzehren", hatte der junge Hegel bei Gelegenheit eines Gastmahls in Jena ausgerufen, mit einer Doppelbedeutung, die seine damaligen Zuhörer wohl verstanden, "wir wollen ihm sein Schicksal antun". (Bloch, *Subjekt-Objekt*, 41, vgl 476) M.b.t. 'verteren', 'assimileren', etc. zie men: WL II 425 e.v. (vgl 222, 413), SW 10 24 e.v., RIV 159m e.v., 188m, en – i.v.m. de lutheraanse avondmaalsleer – RIV 214 noot 1.

<sup>105</sup> Behalve aan de betekenis die deze term bij Hegel draagt, nl. van een immanente beweging van het eindige, waardoor dit eindige boven zichzelf wordt uitgedreven, denk ik ook aan de kritische zin welke dit begrip in de Reformatorische wijsbegeerte, in het bijzonder bij H. Dooyeweerd, J.P.A. Mekkes en H. van Riessen, heeft verkregen, t.w. als een heen-en-weer gaande beweging tussen twee polen die, binnen een bepaalde conceptie, elkaar wederzijds uitsluiten en toch veronderstellen.

<sup>106</sup> *Negative Dialektik*, 32.

<sup>107</sup> G.A. van den Bergh van Eysinga, *Hegel*, 110 e.v. Overigens laat deze auteur het probleem dat in het 'blijvend verondersteld' besloten ligt, onaangeroerd.

<sup>108</sup> Zie de uitvoerige beschouwingen van Theunissen n.a.v. dit citaat, 'Reine Theorie und radikale Archäologie', *Hegels Lehre vom absoluten Geist*, 325-346.

gestoord, van de wereld afgewend ‘denken van het denken’, dat door Aristoteles tot het hoogste wordt verheven, en hetgeen Hegel onder het ‘absolute weten’ verstaat. De ‘roos’ van de rede is niet Grieks: zij sluit het ‘kruis’ van de negativiteit *in zich*.<sup>109</sup> Het hoogste maakt zich nimmer definitief van de wereld los: het is slechts als de negatie van het anders-zijn. ‘... Gott ist nur als diese Rückkehr (uit de eindigheid; SG). *Ohne Welt ist Gott nicht Gott.*’ (RI 148)

Komt het absolute niet van de wereld los, in de wereld is het alleen op negatieve wijze present; het heeft geen zijn, dan in het niet-zijn van het eindige: ‘Das *Nichtsein* des Endlichen ist das *Sein* des Absoluten.’<sup>110</sup> Lakebrink heeft dit tweërlei scherp gezien. Om als het absoluut negatieve te kunnen zijn, ‘bedarf der absolute Geist mithin des Endlichen und Anderen, nun allerdings nicht, um es *sein* zu lassen, sondern umgekehrt, um es *nicht sein* zu lassen, um es zu negieren. Nur als dieses Negieren und Aufheben des Endlich-Anderen ist der Geist das “*Un-Endliche*”.’<sup>111</sup>

Nu geeft op Hegels standpunt de wereld niet alleen eindigheid te zien. De politieke geschiedenis, de geschiedenis van de kunst, de godsdienstgeschiedenis zijn in hun ontwikkeling evenzovele manifestaties van de waarheid. In eindige vormen brengen zij de ene, substantiële waarheid aan het licht, ‘zodat de mensen niet op de filosofie behoefden te wachten om tot besef en kennis van de waarheid te komen’ (RI 299m). Hegel acht de filosofie te zijn geroepen deze waarheid uit haar eindige vormen te *bevrijden* en in het denken, het enige medium dat geëigend is de zelf-openbaring van het absolute onverkort vast te houden, *present te stellen*.

Dat Hegel in dit verband aan de christelijke religie het hoogste belang toekent, is niet verwonderlijk: het is immers zijn overtuiging dat in de bedding van de christelijke religie al wat waar en goed was in de vóór-christelijke geschiedenis is samengestroomd en voorts dat uitsluitend op

<sup>109</sup> Deze inversie van het beeld van de roos in het kruis vindt men bij Bloch. Met het oog op de arbeid die het plukken van de roos vergt (cf RII 37 noot 1), schrijft hij: ‘Freilich ist dieses gerade ein Motiv der Dialektik, näher des Negativen oder Differenzierenden im Mittelglied der Hegelschen Dialektik, gehört also ebenso zur Rose der Vernunft, ist bei Hegel gleichsam das Kreuz selber in der Vernunft.’ (*Subjekt-Objekt*, 272) Dat Bloch met name aan *kritische arbeid* denkt, wordt duidelijk zodra men de zojuist geciteerde passage naast de volgende tekst legt: ‘Das *kritisch-negative Mittelglied* der Dialektik erscheint... unter dem Bild des – Maulwurfs. Drängen und Wühlen ist die kritische Funktion der Hegelschen Antithesis schlechthin; sie ist aufsässig.’ (o.c., 374) Overigens blijft het spreken van *het kruis in de roos* riskant, aangezien Hegel zelf de uitdrukking ‘Kreuz der Gegenwart’ niet in deze zin gebruikt: op geen van de plaatsen waar de symboliek van ‘roos’ en ‘kruis’ naar voren komt, verwijst het ‘kruis’ direct naar de denk-negativiteit (zie onze bespreking van de drie vindplaatsen, p. 134-139).

<sup>110</sup> WL II 62, cf deel II, hfdst. 3, over ‘het eindige als logisch moment’.

<sup>111</sup> *Studien zur Metaphysik Hegels*, 127.

basis van de christelijke openbaring de waarheid tot een formatieve kracht in de wereld kon worden. Daarom had de filosofie ook niet buiten de christelijke religie om tot voltooiing kunnen komen.

Zo schijnt in relatie tot de christelijke religie, de 'absolute religie', de negativiteit van het denken nog maar een zeer beperkte betekenis te hebben. De negatie keert zich 'slechts' tegen de voorstellingswijze. '*Philosophie* ist die Tätigkeit, das, was in Form der Vorstellung ist, in die Form des Begriffs zu verwandeln.' (RI 295) In waarheid echter is het leerstuk van de opheffing van de voorstellingswijze allerm minst van bijkomende betekenis. Hegel correleert nl. – in het volgende deel zal dit uitvoerig worden toegelicht – de historiciteit van de openbaring zeer uitdrukkelijk aan de voorstellingswijze. Het is daarom de grote vraag in hoeverre de 'bevrijding' van de waarheid, behalve de eindige voorstellingen, ook de geschiedenis van de christelijke religie, met inbegrip van de evangelische geschiedenis, achter zich laat. Hier ligt de crux van de moderne Hegel-interpretatie. Met een enkel voorbeeld moge nu worden volstaan.

Rohrmoser interpreteert de filosofie als de 'denkende actualisatie van de waarheid van het geloof'<sup>112</sup> en meent dat ook nog het geactualiseerde op de vooronderstelling van het door God gewerkte heilsgebeuren rust.<sup>113</sup> Naar zijn oordeel heeft Hegel de vrijheid die in de weg van de 'negatie van de negatie', ofwel de 'opheffing van de vervreemding', wordt gewonnen aan de 'substantiële vooronderstelling' van het 'volbracht-zijn en gebeurd-zijn van de verzoening in en door God' gebonden.<sup>114</sup>

Fackenheim, om nog een gezaghebbend interpreter te noemen, neemt een meer genuanceerde positie in. Hij erkent dat het door Hegel ontworpen 'oneindige denken' zich niet met de erkenning van een permanente vooronderstelling verdraagt.<sup>115</sup> Niettemin blijft er z.i. een positieve betrekking tot de christelijke religie gehandhaafd, t.w. tot de christelijke religie als bemiddelende instantie tussen het eindige leven en het oneindige denken. Zonder deze levende bemiddeling zou het denken zich ofwel in pure negativiteit tegen het eindige leven keren (en zelf eindigen in een

<sup>112</sup> *Die Krise der Institutionen*, 78.

<sup>113</sup> 'Denn die Subjektivität, die die Substantialität des Seins in sich aufnimmt, würde in der Lösung von der sie ermöglichenden Voraussetzung, dem göttlich gewirkten Heilsereignis, in die völlige Ohnmacht vor dem Gang der objektiven Welt umschlagen. Sie käme nicht über die leere und konsequenzlose Wiederholung des Todes Gottes hinaus.' (*Subjektivität und Verdinglichung. Theologie und Gesellschaft im Denken des jungen Hegels*, Gütersloh 1961, 82)

<sup>114</sup> *Die Krise der Institutionen*, 83. Op dezelfde plaats wordt gesteld: 'Es gibt keinen christlichen Theologen oder Philosophen, der so radikal mit dem Auferstehungsglauben im Denken Ernst gemacht hat wie Hegel.'

<sup>115</sup> '... Hegel's philosophy, while presupposing Christianity, yet turns against it as presupposition...' (*The Religious Dimension in Hegel's Thought*, 116 e.v.). Zie voorts deel III, hfdst. 2 (slot).

‘nacht waarin alle koeien zwart zijn’), òf zich aan dit leven accommoderen, op straffe van het verlies van eigen oneindigheid.<sup>116</sup>

Onderschat niet ook Fackenheim de negativiteit van het denken? Kan het denken, in Hegels zin, überhaupt vrede hebben met iets dat het niet zelf heeft voortgebracht? Heet niet de gedachte een ‘jaloerse god’, die ‘niets naast zich kan dulden’?<sup>117</sup> Blijft Hegels filosofie niet ten aanzien van *al* het gegevene tot het einde toe een *negatieve filosofie* en heeft men niet hierin terecht het *principe van de revolutie* gelocaliseerd?<sup>118</sup> Noteren wij een opmerking die Hedwig maakte in zijn recensie van Fackenheim's *The Religious Dimension in Hegel's Thought*: ‘Gegen die im Interpretationsansatz implizierte Stabilität von Glaube und philosophischem Denken liesse sich jedoch einwenden, dass Hegel gewöhnlich die Vermittlung in der Tilgung des einen Extrems (sei es Natur, Gewissheit, Anschauung etc.) durch den sich in dieser Destruktionsbewegung konstituierenden Begriff sucht, d.h. in der *Negativität*. Fackenheim verbleibt hier . . . in den traditionellen Bahnen und folgt nicht der unerhörten Härte, mit der Hegel die überkommenen Seinsentwürfe und ihre theologischen Implikationen destruiert und sie in Fluss und Verfall treibt.’<sup>119</sup>

Men kan verder gaan en de vraag opwerpen of dezelfde negativiteit (of althans een prefiguratie daarvan) niet reeds in de interpretatie van de christelijke religie valt aan te wijzen. Inderdaad, de beweging die met het *Gott selbst ist tot* inzet en in de Reformatie uitmondt, is de geschiedenis van de toeëigening van de religieuze waarheid en hiermee tevens in zekere zin de geschiedenis van het binnendringen van de mens in deze waarheid. Ernst Bloch heeft in dit verband terecht de typering gebruikt ‘louter slang, Prometheus, hybris’.<sup>120</sup>

Hegel zelf is fel van leer getrokken tegen de aanklacht van denk-hybris en mensvergoding, wel het scherpst in de voorrede tot de derde druk van de *Enzyklopädie* (1830). Erkend zij, dat deze kritiek aan Hegels diepste intenties voorbijgaat. De negativiteit is bij Hegel geen ‘Selbstzweck’, maar

<sup>116</sup> ‘... infinite Thought would either dissipate the reality of the actual world (thus becoming a “night in which all cows are black”), or else recognize the actual world at the price of its own reduction to finitude.’ (o.c., 117).

<sup>117</sup> Einl. 240, vgl 290.

<sup>118</sup> De term ‘negatieve filosofie’ werd door Moses Hess gebruikt. De principes van Hegels filosofie zijn z.i. negatief, omdat zij leiden tot ‘een kritiek op alles wat tot nu toe als de objectieve waarheid werd beschouwd.’ (Marcuse, *Reason and Revolution*, 325) Volgens Friedrich Julius Stahl bevat Hegels filosofie ‘het principe van de revolutie’ (Marcuse, o.c., 325). Zie ook mijn artikel, ‘Negatieve filosofie en Kritische theorie (Marcuse over Hegel en Marx)’, *Phil. Reformatie* 34 (1969) 101-121.

<sup>119</sup> *Phil. Jahrbuch* 78 (1971) 431.

<sup>120</sup> *Subjekt-Objekt*, 330. Bloch spreekt in dit verband van een ‘Aufbegehren gegen die Gotthypothese droben und drüben’ (l.c.). Ook het vervolg is relevant: ‘Da sie aber im gleichen Zug ein Ernten der re-anthropologisierten Himmelsfülle ist, ist diese Hybris die frömmste oder das konkrete Sursum corda der Religion.’ (330 e.v.)

is het instrument om de waarheid present te stellen. Hegels filosofie wil a.h.w. de mens de volle waarheid in de hand geven. Hiertoe moest de waarheid van alle vreemdheid en 'Jenseitigheid' worden ontdaan (vgl PhR 360). Een 'diesseitige' waarheid, die nochtans volstrekt absoluut is, kan echter alleen als een transcenderende beweging worden gedacht, een beweging die op hoogst paradoxale wijze aangewezen blijft op hetgeen zij achter zich laat. Zoals het oneindige niet van het eindige loskomt, zo blijft ook het 'absolute weten' op de christelijke religie als een gegeven, historische religie betrokken.

Weliswaar kan niet worden gesteld dat de 'inhoud' van het absolute weten uitsluitend uit de christelijke religie wordt gewonnen: de wordings-geschiedenis van dit weten is in de eerste plaats de geschiedenis van de filosofie. Het behoeft evenwel nauwelijks betoog dat Hegel de kern-elementen van zijn leer – de gedachte van een idee die in de wereld treedt en door de wereld gaat, om ook weer tot zichzelf terug te keren, en die in dit alles zichzelf niet verliest – niet kan expliciteren zonder te appeleren aan wat op zijn standpunt eindige religieuze voorstellingen zijn.

Hiermee is de reden aangegeven waarom de eerder vermelde beweging van Rudolf Haym, dat het Hegel in zijn filosofie van de christelijke religie slechts te doen zou zijn geweest het 'meesterstuk van de speculatie' te leveren, dient te worden weersproken.<sup>121</sup> Er stond voor Hegel meer op het spel! Wel zoekt de rede in de religie (zoals in heel de geschiedenis) slechts zichzelf: het gaat de filosofie er om 'die Vernunft der Religion zu zeigen' (RIV 225). Terecht heeft Weischedel op het gewelddadige karakter van deze 'verzoening' gewezen.<sup>122</sup> Ook kan niet worden ontkend dat voor Hegels filosofie de godsdienst een *gegeven* vormt dat, als andere 'verschijnselen', om speculatieve interpretatie vraagt; met de woorden van Weischedel: 'Es gibt die christliche Lehre, und sie lässt sich spekulativ interpretieren.'<sup>123</sup> Maar bij dit alles dient tevens het boven gereleveerde te worden vastgehouden: de negatieve, procesmatige – steeds verbroken en steeds herstelde – betrokkenheid van het absolute op het eindige leven, de tijdelijke geschiedenis en de eindige openbaringsvormen.

In het volgende deel zal hetgeen hier met enkele lijnen werd getekend, worden uitgewerkt en verdiept. Het hoofdthema zal dan zijn de verhouding van waarheid en geschiedenis.

<sup>121</sup> *Hegel und seine Zeit*, 430; zie boven, p. 86.

<sup>122</sup> 'Aber die Vereinbarkeit geschieht eben doch nur durch das gewaltsame Mittel einer spekulativen Umdeutung.' (*Der Gott der Philosophen*, I 312).

<sup>123</sup> L.c.





DERDE DEEL  
HET PRESENTE DENKEN



## EERSTE HOOFDSTUK

### Geschiedenis en waarheid

#### *De grote paradox*

In geen enkele periode van Hegels werkzaamheid heeft de geschiedenis zo centraal gestaan als in de Berlijnse tijd. Vanaf 1820, het jaar waarin de *Grundlinien der Phil. des Rechts* verscheen, tot aan zijn dood in 1831, heeft Hegel zijn energie in de eerste plaats gegeven aan de colleges over de wereldgeschiedenis, de geschiedenis van de kunst, de godsdienstfilosofie en de geschiedenis van de filosofie. In al deze colleges vormt de geschiedenis het grote thema.<sup>1</sup>

Er is evenwel ook geen periode waarin de nadruk zo sterk op het heden valt als hier in Berlijn. Het merkwaardigste is misschien wel dat het niet een 'en-en' betreft, bijv. in deze zin, dat Hegel behalve voor de geschiedenis ook steeds opnieuw met klem aandacht voor de eigen tijd vraagt. Neen, het één is onlosmakelijk met het andere verweven. Hegel richt zich tot de geschiedenis met het uitdrukkelijke doel het eeuwig presente te begrijpen. Het gaat hem in het verleden om het heden: 'Indem wir die Weltgeschichte begreifen, so haben wir es mit der Geschichte zunächst als mit einer Vergangenheit zu tun. Aber ebenso schlechterdings haben wir es mit der Gegenwart zu tun.' (VG 182) Indien wij, zo leest men even verder, ons op de idee van de geest richten en in de wereldgeschiedenis alles als zijn verschijning beschouwen, 'so beschäftigen wir uns, wenn wir Vergangenheit, wie gross sie auch immer sei, durchlaufen, nur mit Gegenwärtigem.' (183) Overeenkomstige uitspraken laten zich zonder moeite ook in de andere 'Vorlesungen' aanwijzen, zo bijv. in de geschie-

<sup>1</sup> Cf. H. Glockner, *Entwicklung und Schicksal der hegelschen Philosophie*, 561: '... so wird wohl allgemein gesagt werden dürfen, dass in diesem letzten Dezennium das Geschichtliche sehr stark in den Vordergrund trat.' Glockner vervolgt: 'Diese Feststellung ist wichtig. Mit der durchgängigen Historisierung nämlich begann der Hegelianismus eigentlich erst für weitere Kreise verständlich zu werden; erst durch ihre Anwendung auf die Geschichte wurde die dialektische Methode allgemein bekannt...' (zie ook onze paragraaf over 'historisme bij Hegel', in deel I). Glockner acht deze ontwikkeling 'bedenklijk': de grondvragen waarvan Hegel, in aansluiting bij Kant en Fichte, oorspronkelijk was uitgegaan, raakten in de Berlijnse periode, toen deze filosofie 'de' Duitse filosofie begon te worden, in vergetelheid (l.c.).

denis van de filosofie: 'Aelteres ist zu ehren, seine Nothwendigkeit, dass es ein Glied in dieser heiligen Kette ist, aber auch nur ein Glied. Die Gegenwart ist das Höchste.' (SW 19 686) En nog sterker: 'Eine . . . Folge aus dem bisher Gesagten ist, dass wir es *nicht mit Vergangenen zu tun* haben, sondern mit dem Denken, mit unserem eigenen Geist.' (Einl 133)

De paradox waarop het opschrift boven deze paragraaf doelt, kan aldus worden geformuleerd. Indien het in de geschiedenis om het onvergankelijke gaat, om hetgeen niet van gisteren of morgen, maar zonder meer tegenwoordig is, het 'nu' in de zin van het 'absolute heden',<sup>2</sup> vanwaar dan de grote aandacht voor de geschiedenis? Waarom zou het altijd tegenwoordige niet ook, of zelfs in de eerste plaats, buiten de geschiedenis om te kennen zijn? Indien evenwel het presente niet los van de geschiedenis kan worden gekend – klaarblijkelijk is dit Hegels standpunt –, vanwaar dan de flagrante geringschatting van het historische? Het is toch hoogst opmerkelijk in het kader van een *geschiedenis* van de filosofie te lezen: 'Es ist also keine eigentliche Geschichte, oder es ist eine Geschichte, die zugleich keine ist; denn die Gedanken, Prinzipien, Ideen, die wir vor uns haben, sind etwas Gegenwärtiges; sie sind Bestimmungen in unserem eigenen Geist. Historisches, d.h. Vergangenes als solches, ist nicht mehr, ist tot.' (Einl 133)!

Beerling schrijft: 'Hegel was in de historische realiteit dieper dan enige filosoof vóór hem geïnteresseerd en men kan zeggen, dat het wijsgerige bewustzijn zelf in hem eerst ten volle historisch geworden is.'<sup>3</sup> En Bloch: 'Hegel ist hierbei . . . selber der erste Philosoph (mit Vico und Herder als Vorläufern), dem Geschichte sein Organ und nicht eine Verlegenheit ist.'<sup>4</sup> Maar zeker niet minder terecht is de constatering van Von Renthe-Fink: 'Von der Gegenwart als der lebendigen Gegenwärtlichkeit des Allgemeinen aus gewinnt die geschichtliche Vergangenheit den negativen Aspekt der 'historischen, toten Ferne', wobei das Adjektiv 'historisch' hier eindeutig den Klang der Abwertung hat.'<sup>5</sup>

Zoals elke paradox prikkelt ook deze tot nader onderzoek. Hierbij richten wij ons in dit hoofdstuk op de godsdienstfilosofie, in het volgende op de geschiedenis van de filosofie.

### *De depreciatie van het historische*

Eén van de meeste fascinerende facetten van het cultuurtijdperk dat op de

<sup>2</sup> Zie VG 182.

<sup>3</sup> *De list der rede*, 24.

<sup>4</sup> *Subjekt-Objekt*, 237. Overigens onderscheidt Bloch in Hegels geschiedfilosofie ook nog een geheel andere lijn, die van de 'herinnering', van de 'blosse Gewordenheit des Werdens' (l.c., vgl 473-488).

<sup>5</sup> L. von Renthe-Fink, *Geschichtlichkeit. Ihr terminologischer und begrifflicher Ursprung bei Hegel, Haym, Dilthey und Yorck*, Göttingen 1964, 40 e.v.

Verlichting volgde, vormt de doorbraak van het historische besef. Het ontwaken van dit besef moet ongetwijfeld vroeger worden gedateerd. Zeker is dat de vertegenwoordigers van de Verlichting hieraan het hunne hebben bijgedragen. Niet eerst met de Romantiek en met de Franse revolutie kreeg men oog voor de historische ontwikkeling: wij behoeven hier maar te denken aan het oeuvre van Montesquieu. Dit laatste neemt niet weg dat het rede-ideaal dat men in deze kring aanhing, overwegend a-historisch was. Hieraan moet het worden toegeschreven dat juist in deze periode het historische de negatieve betekenis verkreeg van het 'overgeleverde', het als zodanig 'niet door de rede gerechtvaardigde', etc.<sup>6</sup> De moderne appreciatie van de geschiedenis liet nog op zich wachten. 'Erst mit Herder und der Romantik', aldus Von Renthe-Fink, 'mit der historischen Geschichtstheologie der Goethe-Zeit bekommt "Geschichte" jenen schwärmerischen und gefühlsbetonten Klang, ohne den wir Heutigen das Wort gar nicht mehr zu empfinden vermögen.'<sup>7</sup>

Het schijnt dat Hegels denken wat dit aangaat 'door en door modern' moet worden genoemd. Men behoeft immers maar een blik te slaan in zijn godsdienstfilosofie om te worden getroffen door het frequente gebruik van de term 'geschiedenis'. Lijkt het niet alsof hier alles in de één of andere vorm van geschiedenis wordt opgelost? Heeft hij zich ook niet uitdrukkelijk gedistantieerd van het streven van de Verlichting de bijbelse openbaring tot 'eeuwige' rede-waarheden terug te brengen?

Hegel, zo betoogt Charles Taylor, heeft zich tegen de de-historisering van het christelijke geloof gekeerd. Luisteren wij naar hetgeen Taylor hierop laat volgen: 'For in Hegel's philosophy, the timeless truth itself unfolds necessarily in history. Historical events are not an irrelevant by-play, at best illustrating or dramatizing universal truth, but the inescapable medium in which these truths realize and manifest themselves.'<sup>8</sup>

Met deze woorden kan worden ingestemd (ook al zal in de volgende paragraaf de zaak gecompliceerder blijken te zijn dan ze hier wordt voorgesteld); dubieus echter, zo niet onjuist, is de gevolgtrekking: 'Hence Hegel's philosophy . . . restores the decisive events of Christian faith to their central historical importance.'<sup>9</sup> De waarheid is nl. dat Hegel zich geen moeite heeft getroost de historiciteit van de christelijke religie tegenover (bijv.) de historische kritiek te verdedigen. Er zouden meerdere uitspraken te noemen zijn die rechtstreeks deze kwestie raken, wel de meest treffende vindt men in de *Weltgeschichte*: 'Macht exegetisch, kritisch, historisch aus Christus, was ihr wollt, ebenso zeigt, wie er wollt, dass die Lehren der Kirche auf den Konzilien durch dieses und jenes Interesse und Leidenschaft der Bischöfe zustande gekommen, oder von da oder dorthier

<sup>6</sup> Cf Von Renthe-Fink, o.c., 33.

<sup>7</sup> O.c., 33.

<sup>8</sup> Hegel, 493.

<sup>9</sup> L.c.

flossen, – alle solche Umstände mögen beschaffen sein, wie sie wollen; es fragt sich allein, was die Idee oder die Wahrheit an und für sich ist.’ (W 737) Er bestaat alle aanleiding tot de vraag of Hegels godsdienstfilosofie op essentiële punten werkelijk met de tendenzen van de Verlichting gebroken heeft. Ook Hegel beschouwt het ‘historisch geloof’, d.w.z. een geloof steunend op getuigenissen aangaande historische heilsgebeurtenissen, als een beperkt en wankel geloof.<sup>10</sup> ‘Wenn [man die religiöse Wahrheit] geschichtlich behandelt, so ist’s [mit ihr] aus.’ (RIV 230m), zo heet het kort en bondig. En op een andere plaats lezen wij: ‘Und setzen wir das Göttliche in das Geschichtliche, so fallen wir immer in das Schwankende und Unstäte, das allem Geschichtlichen eigen ist.’<sup>11</sup>

Het ‘nieuwe’ dat Hegel t.o.v. de Verlichting te bieden heeft, is niet de waardering van het historische, maar de waarheidsconceptie. De Verlichting zocht veelal in de ‘geschiedenissen’ van de Heilige Schrift naar onveranderlijke, intelligibele waarheden die als zodanig ook buiten de Schrift om te kennen zouden zijn.<sup>12</sup> Hegel erkent geen onveranderlijke waarheden. Het ware is in ontwikkeling en ontplooit zich, o.m. aan de ‘binnenzijde’ van de historie. Het is deze waarheid, die naar zijn oordeel de christelijke religie voor alle kritiek immuun maakt. De kritiek raakt slechts de buitenkant. ‘Dies Geschichtliche entscheidet ohnehin gar nichts über die innere Wahrheit . . .’ (RIV 59m)

#### *Twéeërlei geschiedenis?*

Men zou kunnen menen dat Hegel uitsluitend het historische, als het dode verleden, deprecieert, maar daarentegen de levende geschiedenis hogelijk, zo niet als het hoogste, waardeert. Men heeft wel gesteld dat het onderscheid tussen *historisch* en *geschichtlich*, dat zijn bekendheid in de eerste plaats aan de existentialistische geschiedfilosofie dankt, van Hegel afkomstig is.<sup>13</sup>

<sup>10</sup> Deze kritiek op het ‘historische geloof’ vindt men bijv. in Kants *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, o.a. B 145 (‘indessen dass ein bloss auf Facta gegründeter historischer Glaube seinen Einfluss nicht weiter ausbreiten kann, als so weit die Nachrichten . . . nach Zeit- und Ortsumständen hingelangen können.’), 157, 161 (‘Der Geschichtsglaube ist “tot an ihm selber”’), 164 e.v., 167 (‘Nun hat der historische Glaube . . . nur partikuläre Gültigkeit . . .’). Hegel verwijt het de Verlichting het christelijke geloof als een historisch geloof te hebben behandeld: ‘Sie dichtet also hier dem religiösen Glauben an, dass seine Gewissheit sich auf einige *einzelne historische Zeugnisse* gründe . . .’ (Phän 394)

<sup>11</sup> RI 290, vgl ook het slot van dit hfdst.

<sup>12</sup> Cf Ch. Taylor, *Hegel*, 492. Symptomatisch mag wellicht heten de opmerking van Kant: ‘Die heilige Schrift (christlichen Anteils) trägt dieses intelligible moralische Verhältnis (nl. de verhouding van goed en kwaad; SG) in der Form einer Geschichte vor . . .’ (*Die Religion innerhalb . . .*, B 106).

<sup>13</sup> ‘Das Wort Geschichtlichkeit geht bis auf Hegel zurück, desgleichen die Unterscheidung von historisch und geschichtlich’, aldus Karl Löwith (‘Wahrheit und Geschichtlichkeit’, in: *Truth and Historicity*, ed. by H.-G. Gadamer, The Hague, 9)

Nu is het inderdaad opvallend dat Hegel de term 'historisch' uitsluitend in een diskwalificerende zin gebruikt. Het is onmiskenbaar dat in meerdere composities het begrip 'geschiedenis' onmogelijk door 'historie' kan worden vervangen. Dit laatste geldt bijv. voor de 'begriffne Geschichte', waarvan het slot van de *Phänomenologie* spreekt. Terwijl in Hegels visie het leven uit het historische is geweken, is deze geschiedenis een proces van levende 'Vermittlung' ('das wissende, sich vermittelnde Werden'; Phän 563). Gerhard Bauer constateert: 'Geschichte in ihrem vollen Sinne, deren Begriff Hegel auf den zwei letzten Seiten der "Phänomenologie" entwickelt, hat mit diesem immer noch gering bewerteten Historischen fast nichts mehr gemeinsam.'<sup>14</sup> Hetzelfde geldt van de 'ewige Geschichte', ofwel: de 'Geschichte Gottes', een concept waarmee wij inmiddels vertrouwd zijn. Niettemin gebruikt Hegel, zoals de citaten die in dit hoofdstuk werden gegeven, duidelijk maken, 'Geschichte' en 'geschichtlich' ook als synoniemen van 'Historie' en 'historisch'. Om deze reden moet de opvatting dat het onderscheid tussen 'geschichtlich' en 'historisch' op Hegel zou teruggaan, worden afgewezen.

Wel laten zich bij Hegel twee grondvormen van geschiedenis expliciteren. Enerzijds is er de 'äussere Geschichte',<sup>15</sup> die zich in de tijd voltrekt en in een verbijsterende veelheid van bijzondere gebeurtenissen en lotgevallen uiteenvalt, een geschiedenis die aan de inwerking van toevallige factoren, zoals naturomstandigheden, willekeur en passies, blootstaat. Op deze geschiedenis doelt stellig de uitspraak dat de waarheid eeuwig is en geen geschiedenis heeft.<sup>16</sup> Daarnaast kent Hegel de 'eeuwige geschiedenis' en de zojuist genoemde 'begriffne Geschichte'. Hier betreft het, hoe vreemd het ook klinkt, een *tijdloze geschiedenis*.<sup>17</sup>

De beide grondvormen laten zich zonder moeite aanwijzen. Vergeten wij evenwel niet dat de uiterlijke geschiedenis in concreto nimmer op zichzelf is gegeven, maar uitsluitend als de oppervlakte of de buitenzijde van een zich immanent ontwikkelend proces. Het komt daarom bovenal op de relatie van het uiterlijke tot het innerlijke aan.

Als voorbeeld nemen wij de 'evangelische geschiedenis' en herhalen kort hetgeen in een vroeger stadium reeds werd vastgesteld. Het was noodzakelijk, meent Hegel, dat God in de gestalte van een mens, van een tastbaar en zintuigelijk waarneembaar individu verscheen. Even onvermijdelijk was het dat deze mens een geschiedenis doormaakte: het zintuigelijke heeft nu eenmaal zijn negatie in zich en is om deze reden van voorbijgaande aard.<sup>18</sup>

<sup>14</sup> 'Geschichtlichkeit'. *Wege und Irrwege eines Begriffs*, Berlin 1963, 17.

<sup>15</sup> RI 112, 263, RIV 167 (vgl 159m), Einl 15m e.v., SW 19 261.

<sup>16</sup> 'Gehen wir davon aus, dass die Wahrheit ewig ist, so fällt sie nicht in die Sphäre des Vorübergehenden und hat keine Geschichte.' (Einl 15m)

<sup>17</sup> Vgl Theunissen, *Hegels Lehre vom absoluten Geist*, 72 e.v.

<sup>18</sup> Zie RIV 168 (cf deel II, hfdst. 4: 'Goddelijke pedagogiek').



Naar haar uiterlijke zijde wil Hegel de 'Geschichte Jesu' als de geschiedenis van een gewoon mens opgevat zien: '... diese äusserliche Geschichte, die nur als gewöhnliche Geschichte eines Menschen aufgenommen werden sollte ...' (RI 112) Op dit uiterlijke als zodanig komt het z.i. überhaupt niet aan: de uiterlijke geschiedenis van Christus 'hat Göttliches zu ihrem Inhalt, göttliches Geschehen, göttliches Tun, absolut göttliche Handlung. Diese ist das Innere, Wahrhafte, Substantielle dieser Geschichte und ist eben das, was Gegenstand der Vernunft ist.' (RI 112) Elders wordt gesproken van een uiterlijke geschiedenis, 'die geloofd wordt', maar die tegelijk ('zugleich') de betekenis heeft dat zij 'explicatie van de natuur Gods' is (RI 263).

Niet wat de termen, maar wat de zaak betreft, vindt men bij Hegel reeds, zo meent Scheit, het onderscheid van de 'historisch-kritische exegese' tussen 'Jezus van Nazareth' en 'Christus'.<sup>19</sup> Het komt ons voor dat het juister is te stellen dat Hegel in de Christus de spanning projecteert, waarvan heel zijn geschiedfilosofie doortrokken is: hetgeen hier de uiterlijke geschiedenis wordt genoemd, behoort tot het bonte gebeuren aan de oppervlakte, een leven zonder eigen zin en betekenis, een 'kruis' waarachter men de 'roos' van de, ook in haar historische ontplooiing, stéeds presente idee moet leren te zien. Wat in de gereleveerde teksten vooral frappeert, is dat het één nauwelijks met het andere wordt verbonden. Er wordt gesteld dat Christus niet alleen mens, *maar ook* de Zoon van God is (RI 263); en elders, in een meer algemene zin, dat de 'inhoud' van de geschiedenis niet uitsluitend uit het empirische, concrete en menigvuldige bestaat, maar *tegelijktijd* een binnenzijde heeft ('Zugleich aber hat dieser Inhalt ein Inneres ...'; RI 112 e.v.). Zo is er ook sprake van een 'Gedoppeltes' dat de 'Geschichte Jesu' zou bevatten (RI 111), en dat eigen zou zijn aan iedere geschiedenis (112), als gold het mythen waarvan de diepere, intelligibele zin onder de onmiddellijke betekenis schuilgaat.<sup>20</sup> Reeds op immanent-kritische gronden moet deze verbinding middels termen als 'tegelijk' en 'ook' onbevredigend worden geacht, aangezien het volgens Hegel nu juist het eindige verstand is, dat op deze wijze de *voorstellingen* onderling verbindt. 'Die Verbindungsweisen der Vorstellungen sind "und" und "auch".' zo luidt het in dezelfde context (113).

De uiterlijke geschiedenis wordt op een dermate 'efemere' wijze op de

<sup>19</sup> *Geist und Gemeinde*, 159. Vgl ook de 4e en 5e stelling bij de dissertatie van J.A. Oosterbaan: 'De historiciteit van Jezus is in Hegels christologie een essentieel moment.' 'Hegels christologie is een poging tot "entmythologisierung" van het bijbelse kerugma, waardoor de historiciteit van de incarnatie en de opstanding van Jezus Christus geëlimineerd wordt.' (*Hegels Phaenomenologie des Geistes en de theologische kenleer*, Haarlem 1953)

<sup>20</sup> Op dezelfde plaats valt te lezen: 'So gut ein Mythos eine Bedeutung, Allegorie in sich hat, ist überhaupt in jeder Geschichte dies Gedoppelte.' (RI 112)

immanente waarheid betrokken dat het schrikbeeld van twee co-extensieve geschiedenissen opdoemt, zonder wisselwerking en zonder wezenlijke gemeenschappelijkheid. Zó ver wil Hegel stellig niet gaan. Het is de nadruk op de presentie van het ware, de geest (etc), die hem niettemin deze kant opdringt. '... was der Geist tut, ist keine Historie.'<sup>21</sup>

### *De tijd als voorstelling*

De beide grondvormen van geschiedenis, die zojuist werden aangewezen, corresponderen met twee verschillende kenwijzen, t.w. het voorstellen en het redelijke denken.

Aangezien de transformatie die de religie van de zijde van de filosofie zou hebben te ondergaan, zich op de voorstellingswijze toespitst, valt het te verstaan dat in de literatuur, met name in de meer recente studies, de status van de voorstellingswijze veel aandacht krijgt.<sup>22</sup>

Het is wel zeker dat Hegel de wijze waarop z.i. het religieuze bewustzijn zich de waarheid voorstelt niet voor een pure illusie houdt: de hoogste waarheid heeft in Christus zichzelf voorstelbaar gemaakt. De zin van deze openbaring is echter, zoals eerder werd vastgesteld, primair van pedagogische aard. Het is de wijze waarop het ware zichzelf voor *alle* mensen toegankelijk maakt. In Hegels zienswijze ligt tevens besloten dat het bij deze kenwijze niet kan en mag blijven.<sup>23</sup>

De voorstelling is niet in staat het in-één van de waarheidsmomenten vast te houden. Hetgeen bijeen behoort, verkrijgt de vorm van het uit-één en het na-elkaar (o.a. RI 112, 297). In de religie wordt verteld (297). 'Das notwendige Ineinander der Bestimmtheiten des absoluten Inhalts kann nur der zeitlose, unsinnliche Begriff begreifen; die Vorstellung dagegen hält diese Bestimmungen als eine Folge in der Zeit fest.'<sup>24</sup>

Het voornaamste verwijt dat de voorstellingswijze treft, is onmacht de waarheid present te stellen. De verzoening die mij behoort aan te gaan, aldus Hegel, wordt door de voorstellingswijze hetzij in een dood verleden, hetzij in een verre toekomst geprojecteerd.<sup>25</sup> De geest echter 'ist sich schlechthin gegenwärtig und fordert eine erfüllte Gegenwart; er fordert mehr als nur trübe Vorstellungen.' (RIV 215)

<sup>21</sup> R IV 198. Reeds op grond van deze woorden is het m.i. dubieus of men kan zeggen dat Hegel (met Schelling) de 'natuurlijke historie' en de 'geestesontwikkeling' heeft samengeschoond tot 'een gigantisch groeiproces' (aldus J. Klapwijk, *Tussen historisme en relativisme*, 41).

<sup>22</sup> Vooral bij Theunissen en Fackenheim. Zie bovendien: Louis Dupré, 'Religion as Representation', in: *The Legacy of Hegel*, ed. by J.J. O'Malley (i.a.), The Hague 1973, 137-143.

<sup>23</sup> Cf deel II, hfdst. 4, 'Goddelijke pedagogiek'.

<sup>24</sup> RI 297, vgl Phän 474-477, 534 e.v., Enz 565-566 (Theunissen heeft deze paragrafen van een nauwgezette parafrase voorzien: *Hegels Lehre vom absoluten Geist*, 225-252).

Bij scherp toezien blijkt de vervluchting van de 'openbaringsinhoud' niet het enige te zijn wat tegen de voorstelling wordt ingebracht. De kritiek richt zich ook op de *distantie* die op dit niveau tussen de ontvanger van de openbaring en de openbaring zelf gehandhaafd blijft. De voorstellingswijze is receptief ingesteld: het geopenbaarde wordt als een positief gegeven aanvaard. Opmerkelijk is de volgende passus, waarin een direct verband wordt gelegd tussen deze receptiviteit en het historische: 'Und hier treten alle die Scheine von Gegebensein, Empfangenhaben usw. ein, die auch in der Mythologie vorkommen. Hier hat alles Historische und das, was man das Positive in der Religion nennt, seine Stelle.' (Einl 179)

Ook hier ontbreekt een bepaalde rechtvaardiging van de genoemde elementen niet. Het op gezag aanvaarden van de 'inhoud' vormt een noodzakelijke fase in de leerschool die de mensheid als geheel en elk individu afzonderlijk heeft te doorlopen. Het is bovendien een stadium met een eigen mate van objectiviteit, aangezien – hieraan wil Hegel vasthouden – de waarheid zichzelf in een historische, positieve vorm presenteert.

Maar hoe oneigenlijk en onwezenlijk dit binnentreden in ruimte en tijd vanuit het speculatieve gezichtspunt is, blijkt in het bijzonder uit de verbinding van het historische met een *schijn* van gegeven-zijn. De eigenlijke zelf-openbaring van het absolute is, zuiver speculatief gezien, een steeds weerkerend moment binnen een doorgaande beweging, en *niet* een historisch dateerbaar 'handelen' of 'spreken'. De tijdsvorm lost zich op zodra de mens datgene wat als een opéénvolging van zelfstandige gestalten verschijnt, als eeuwige momenten van de idee begrijpt en in de positieve vormen zichzelf, zijn zaak, zijn wezen herkent. Dan is de tijd gedelgd, of anders gezegd: dan neemt de gedachte het 'na-elkaar' in de eeuwigheid terug (RI 297).

'Echte *gebeurtenissen* ruimt Hegel op door ze te verklaren tot voorstellingen, d.i. tot voorlopige en onware presentie van het alleen ware begrip.' (Peperzak<sup>26</sup>)

#### *Waarheid als vreemd vermogen en als eigendom*

Het voorstellende subject vat de geschiedenis op zoals deze zich vertoont: '... für diese ist die Geschichte in der Weise, wie sie sich als Geschichte darstellt, wie sie in der Erscheinung ist.' (RI 112) De ware opvatting is

<sup>25</sup> RIV 215, vgl Phän 548; zie ook Theunissen, o.c., 297.

<sup>26</sup> 'Kan de Verlichting ons verlichten?', *Tijdschr. v. filosofie* 24 (1962) 265 e.v. Peperzak verwijst ter plaatse naar Phän 403, waar van het bewustzijn wordt gesteld: '... denn die Unterschiede seines übersinnlichen Reichs sind, weil es des Begriffs entbehrt, eine Reihe von selbständigen *Gestalten* und ihre Bewegung ein *Geschehen*, d.h. sie sind nur in der *Vorstellung* und haben die Weise des sinnlichen Seins an ihnen.'

voor Hegel de 'geestelijke': de subjectieve geest zoekt de geest die in de geschiedenis werkt en het werken van deze laatste is een in-werken op de eerste (o.a. 112 e.v.).

Het is van belang te zien dat de relatie van geest tot geest, cq. van kennende rede en wereldrede, in wezen een *gelijktijdige*, synchronische relatie is. Weliswaar kan zolang het menselijke kennen nog onvolkomen is en de wereldgeest nog worstelt met zijn anders-zijn, elk rustpunt slechts een stadium betekenen binenn een voortgaande ontwikkeling; de zin echter van dit proces ligt niet in het onderweg-zijn als zodanig, maar in de evolutie van het kennen, toeëigenen en genieten van datgene wat zich, synchroon met deze evolutie, aan de 'binnenzijde' van de geschiedenis ontwikkelt.

In dit verband krijgt de Reformatie een sleutelpositie toegekend. Hier ziet Hegel de religie van de vrije geest baanbreken. Het is naar zijn overtuiging de Reformatie geweest – en niet de Renaissance of de Verlichting – die de stoot heeft gegeven tot de vernieuwing van het recht, van de religie, de kerk en de filosofie. Deze 'universalhistorische' betekenis heeft, merkwaardig genoeg, het reformatorische geloof slechts naar de mate waarin het zich t.o.v. de geschiedenis emancipeert!<sup>27</sup>

De voorrang van de *gelijktijdigheid*, steeds al latent aanwezig, springt in de beschouwingen over de Reformatie onmiddellijk in het oog. In een eerder stadium noteerden wij reeds de uitspraak dat hier de mens uit het 'Jenseitige' tot de presentie van de geest geroepen werd.<sup>28</sup> Het verwondert dan ook niet met nadruk gesteld te vinden dat het lutherse geloof niet een *historisch* geloof is ('nicht ein historischer Glaube, nicht Glaube an geschichtliche Dinge'; Einl 177). De essentie van dit geloof zoekt Hegel in het 'vernemen' van de goddelijke geest, de geest die in de menselijke geest 'van zichzelf getuigt' (o.a. Einl 176 e.v.).

Het is alsof er een vloek over het verleden ligt. Wie terug wil naar de historische Christus, pleegt 'de zonde tegen de geest' (181). Er is geen terug voor de geest: 'Wenn der Inhalt der Religion nur als ein geschichtlicher gewusst wird, der Geist in diese historische, tote Ferne gerückt ist, dann ist er verworfen . . .' (l.c.) Het historische is ver en vreemd: 'Auf diesem Standpunkt geschieht es, dass der gegenwärtige Christus um 2000 Jahre zurückflieht, in einen Winkel von Palästina relegiert, im Raum und in der Zeit erkannt wird, als geschichtliche Person vor das Bewusstsein gebracht werden kann, aber fern und ein Anderer ist.' (180, vgl SW 19 209)

<sup>27</sup> Ludwig Oeing-Hanhoff heeft een interessant essay aan de 'universalhistorische' betekenis van de Reformatie gewijd ('Hegels Deutung der Reformation', in: *Hegel. L'Esprit objectif; l'unité de l'histoire*, 239-257). Merkwaardigerwijze schenkt de auteur aan de uitholling van de geschiedenis, die juist in Hegels beschouwingen over de Reformatie zo opvallend is, hoegenaamd geen aandacht.

<sup>28</sup> Cf deel II, hfdst. 4: 'De Reformatie en het dagelijkse leven'.

Voor het reformatorische *terug naar de Schriften* heeft Hegel geen goede woorden over. Hij vermag er niets in te zien dan een fatale historisering van de geloofsinhoud, waarmee deze inhoud aan de kritiek wordt uitgeleverd (o.a. RI 296). Hij prijst de Rooms-Katholieke kerkleer, in zoverre hierin de filosofische erfenis, in het bijzonder van de Alexandrini-sche school, bewaard is gebleven (SW 19 259). De huidige Protestanten houden z.i. niets over dan 'kritiek en geschiedenis' (RI 257). Dat de reformatorische kerkleer, met haar 'positieve dogma's', in de moderne tijd zo sterk aan betekenis heeft ingeboet, wijt Hegel aan de omstandigheid dat zij door de theologen 'bij voorkeur historisch wordt behandeld' (RI 47). Deze theologen vergelijkt hij met kantoorbedienden van een groot handelshuis die alleen vreemde rijkdom beheren en uitsluitend voor anderen zaken doen, zonder zelf eigen vermogen te verwerven (l.c.).

Men proeft het dilemma: de waarheid is óf present (in de zin van 'eigen vermogen'), óf historisch, en als zodanig veraf, vreemd en dood, 'zonder belang' (SW 19 261), 'eigenlijk zonder zin' (260), etc.

Centraal voor de religie van de geest is het *principe van de subjectiviteit* (SW 19 256 e.v.), ofwel: 'de zuivere betrokkenheid op mijzelf' (256). Het hart, het innerlijk van de mens moet *er bij zijn* (l.c.); slechts op zijn gevoel, zijn geloof komt het aan (l.c.). Het enige criterium waaraan de waarheid van de leer zich laat afmeten, is wat de leer *voor mij* betekent (cf 260). Wat de leer in mijn geest is, dat is zij (l.c.). Werkelijk vrij is de mens pas in datgene wat hij als zijn eigendom kan beschouwen.<sup>29</sup>

Dit *zelf er bij zijn* waar het om het hoogste gaat,<sup>30</sup> verheft Hegel tot het principe van de moderne tijd. Anders dan bijv. in het latere existentialisme, staat hier 'vrijheid' nog niet tegenover 'zekerheid'. In tegendeel, de subjectiviteit wordt ook omschreven als 'die innerste Gewissheit seiner selbst' (SW 19 256). De mens in zijn geweten onmiddellijk voor God, niet met vrees en beven, maar innerlijk zeker van zijn zaak: dit is naar Hegels oordeel de overtuiging waarvoor de Reformatie pal heeft gestaan en dit is z.i. tevens het fundament waarop het denken van de nieuwe tijd, het moderne staatsleven, enz., gebouwd zijn.<sup>31</sup>

Niet alleen Hegel, ook Heidegger heeft een verband gelegd tussen Luthers strijd om geloofszekerheid en de waarheidsidee van de filosofie, zoals deze zich in de lijn van Descartes ontwikkeld heeft, zij het met het onderscheid dat Heidegger zich kritisch tegen deze waarheidstraditie

<sup>29</sup> Vgl. n.a.v. Luthers bijbelvertaling: '...hier bei sich selbst in seinem Eigenthum zu seyn, in seiner Sprache zu sprechen, zu denken, gehört ebenso zur Form der Befreiung.' (SW 19 257)

<sup>30</sup> Vgl Bloch over het doperse 'subject-pathos': '...es war die Wendung gegen alles Oben, worin der Mensch nicht vorkommt.' (*Subjekt-Objekt* 336). Zie ook het slot van ons 2e deel over de 'negativiteit van het denken'.

<sup>31</sup> Zie deel II over de Reformatie en het dagelijkse leven.

keert.<sup>32</sup> Nu is het hier niet de plaats om Luther te verdedigen, niettemin is het goed een moment te luisteren naar hetgeen Van der Hoeven, tegenover Heidegger, naar voren brengt: 'Veelbetekenend mag het dan heten, als deze reformator het eigene van de *zonde* zoekt in het '*incurvatus-in-se*': het naar zichzelf toegebogen zijn, het naar zichzelf gekromd staan. Een gebogenheid niet met útschakeling van 'hogere' zaken of waarden, zelfs niet met voorbijgaan van God, maar juist zodanig dat de mens tracht dit alles binnen deze kromming in te spannen; een echt angstwekkende inspanning.'<sup>33</sup> Mij dunk, dat het 'verkrampde kader', waarvan Van der Hoeven op dezelfde plaats spreekt, behalve bij Descartes, ook bij Hegel kan worden aangewezen. Van der Hoeven zelf had trouwens al eerder in zijn essay vanuit het zekerheidsmotief bij Descartes een lijn naar Hegel getrokken en er hierbij op gewezen dat Hegel – 'de filosoof die inmiddels toch heus wel de stem van de "Geschichtlichkeit" had verstaan' – in zijn *Phänomenologie*, aan het begin van één van de belangrijkste hoofdstukken, getiteld 'Die Wahrheit der Gewissheit seiner selbst', verklaart: 'Mit dem Selbstbewusstsein sind wir also nun in das einheimische Reich der Wahrheit eingetreten.'<sup>34</sup>

Niemand zal willen ontkennen dat Hegel binnen de traditie van deze waarheidsopvatting toch weer een eigen plaats inneemt. Hij heeft inderdaad de stem van de 'Geschichtlichkeit' verstaan, een stem die eigenlijk eerst in de 19e eeuw gaat klinken en waaraan hij ontegenzeggelijk meer gehoor heeft gegeven dan velen na hem. Wat dit laatste aangaat, wijs ik op de these van Angermeier, dat degenen die zich later het felst tegen Hegel zouden keren, zich veelal ook van de geschiedenis als zodanig hebben afgewend. Angermeier noemt o.m. Kierkegaard, Schopenhauer en Nietzsche, maar ook de neo-kantianen en Th. Lessing.<sup>35</sup>

Maar de geschiedenis die hier zo'n opvallende plaats inneemt, is innerlijk uitgehold. Zin en waarde verkrijgt zij eerst in relatie tot een geest, die nòch transcendent, nòch mens met de mensen is, die niet boven de geschiedenis is verheven, maar anderzijds ook niet werkelijk in het tijdelijke gebeuren ingaat. Deze geest is slechts vrij naar de mate waarin hij alles op zichzelf betreft en naar zichzelf terugbuigt (inderdaad een 'echt angst-

<sup>32</sup> Zie bijv. 'Die Zeit des Weltbildes', *Holzwege*, vooral 99-102; zie ook 'Nietzsches Wort "Gott ist tot"', *Holzwege*, 226 e.v.

<sup>33</sup> 'Heidegger, Descartes, Luther', in: *Reflexies* (Opstellen aangeboden aan prof. dr. J.P.A. Mekkes), Amsterdam 1968, 104.

<sup>34</sup> O.c., 95. Zie ook Heidegger over de relatie van Hegel tot Descartes: 'Hegels Begriff der Erfahrung', *Holzwege*, 118 e.v., 136-139.

<sup>35</sup> 'Vielmehr ist darauf zu verweisen, dass überall dort, wo Hegel und seine Geschichtsvorstellung abgelehnt wurde, auch die Geschichte selbst als Lebensraum des Menschen und als Quelle seines Selbstverständnisses negiert wurde.' (*Geschichte oder Gegenwart*, München 1974, 11)

wekkende inspanning'). Wat 'anders' blijft, is óf (nog) niet geassimileerd, óf dood: 'Das was als Anderes im Geiste bleibt, ist entweder unassimiliert oder todt; und der Geist ist unfrei, indem er es als Fremdes in sich bestehen lässt.'<sup>36</sup>

### *Overwinning of vlucht?*

Vergelijken wij hetgeen in de godsdienstfilosofie over de tijd wordt geleerd met de 'tijdsleer' uit de natuurfilosofie, dan treft ons in de eerste een zekere vlakheid. In de natuurfilosofie was er steeds het tweërlei van macht en onmacht: de tijd is de beweging van de eindige dingen en niet méér dan dat, verzekerde Hegel. Door deze sobere grondmelodie bleven niettemin 'romantische' variaties heenspelen: de tijd werd een macht genoemd die niets onaangetast laat, alles meesleurend in zijn stroom, de *Chronos* die zijn kinderen verslindt, etc.<sup>37</sup> Deze laatste connotaties lijken in de godsdienstfilosofie nagenoeg te ontbreken. Hier is de tijd immers met de voorstellingswijze geliëerd en waar het op het adequaat verstaan van de waarheid aankomt, éven misbaar en éven gemakkelijk elimineerbaar als deze.

Belangrijker is nog dat de Berlijnse godsdienstfilosofie geen ruimte laat voor een positieve betekenis van de tijd als medium of element, een betekenis die in de *Phänomenologie*, met name in het leerstuk van de veruitwendiging aan de tijd, op zijn minst dóórschemerde.<sup>38</sup> Wat dit tijdsaspect betreft, scheen juist Hegels interpretatie van de 'evangelische geschiedenis' een belofte in te houden. Zo was er sprake van een 'volheid' van de tijd, van een zelf-vereindiging van het oneindige en van een binnentreden in de tijd-ruimtelijke wereld, het tijdelijke bestaan heette 'geëerd' en 'geheilgd' te worden, etc.<sup>39</sup>

Er is evenwel geen andere conclusie mogelijk, dan dat de 'veruitwendiging aan de tijd' in de Berlijnse godsdienstfilosofie zelfs niet die plaats inneemt als in de *Phänomenologie*. De verbinding van waarheid en tijd heeft een pedagogische strekking, zij voorziet in de behoefte van het aanschouwende en voorstellende bewustzijn en is als zodanig van voorbijgaande aard. Zo wordt de verschijning van het ware in de tijd ingesnoerd tot een bepaalde fase binnen een leerproces, waarvan Hegel meent dat het met de Reformatie in principe voltooid was. Weliswaar leert Hegel dat de geest moet verschijnen en buiten zijn verschijning geen bestaan heeft, maar dit verschijnen is in eigenlijke zin bedoeld als een zichzelf

<sup>36</sup> SW 19 262. Men ziet hier iets van het 'Idealismus als Wut', waarvan Adorno sprak (*Negative Dialektik*, 31 e.v.).

<sup>37</sup> Zie deel I, hfdst. 2 over 'Macht en onmacht van de tijd (Hegel in debat met Kant).'

<sup>38</sup> Cf deel I, hfdst. 6.

<sup>39</sup> Cf deel II, hfdst. 1.

manifesteren aan de mens als géést, in het synchronisch samen-spel van 'getuigen' en 'vernemen', waarvan in de vorige paragraaf sprake was.

Het opklimmen tot deze spirituele hoogten vergt aan de kant van de mens arbeid, zelfs harde arbeid.<sup>40</sup> Het ware mag dan eigendom zijn, het is geen bezit waarover de mens in zijn tijdelijk bestaan naar goeddunken en in alle rust en vrede zou kunnen beschikken. Om tot het zijne te komen, moet hij steeds opnieuw zijn natuurlijkheid opofferen en door de dood van het natuurlijke heengaan. Deze beweging, het hart van de cultus, beschouwt Hegel als de eeuwige reïteratie van het leven, het lijden en de opstanding van Christus (RIV 208m, vgl RI 278). De zin van deze beweging ligt in het *uitstijgen boven de tijdelijkheid*.

Het verlangen het eindige leven achter zich te laten, vormt volgens Hegel de gemeenschappelijke grondtrek van alle godsdiensten. Alle volkeren, meent hij, hebben de religie als de *zondag van hun leven* ervaren, als de dag waarop de 'aardse, eindige zorgen en de beslommeringen van deze wereld verdwijnen' (RI 3). In dit verband gebruikt Hegel een uiterst plastische formulering, die wellicht beter dan enig andere het klimaat van zijn godsdienstfilosofie aangeeft: 'Die endlichen Zwecke, der Ekel an den beschränkten Interessen, der Schmerz dieses Lebens, der Kummer und [die] Sorgen dieser Sandbank der Zeitlichkeit, das Bedauern, Mühen, Mitleiden, alles dieses fühlt sich in diesem Aether wie ein Traumbild verschweben zu einer Vergangenheit.'<sup>41</sup>

Hier wordt, in feestelijke bewoordingen, kwaad gesproken van de tijd en van het eindige leven!<sup>42</sup> Het zijn-in-de-tijd wordt getekend als een bestaan waarin de mens ten diepste niet thuis is. Ook de mens die sterk genoeg is om zich met het eindige naar zijn eindigheid bezig te houden, kan niet buiten de zondagse opgang: 'Freilich muss sich der Mensch notwendig mit dem Endlichen abgeben; aber es ist eine höhere Notwendigkeit, dass der Mensch einen Sonntag des Lebens habe, wo er sich über die Werktagsgeschäfte erhebt ...'<sup>43</sup>

Het tijdelijke verliest zijn 'vreemdheid' niet.<sup>44</sup> Anderzijds krijgt men

<sup>40</sup> Vgl PhR 187: 'Diese Befreiung ist im Subjekt die *harte Arbeit* gegen die blosse Subjektivität des Benommens, gegen die Unmittelbarkeit der Begierde, sowie gegen die subjektive Eitelkeit der Empfindung und die Willkür des Beliebens.'

<sup>41</sup> Bij de uitdrukking 'diese Sandbank der Zeitlichkeit' verwijst een noot naar *Macbeth*, act 1, scene 7: 'This bank and shoal of time'. De 'Vorbemerkung' (RI 1-4), waarvan de passages over de 'zondag van het leven' deel uitmaken, vormde een 'retorisch pronkstuk', waarmee Hegel zijn colleges over de godsdienstfilosofie placht te openen; bij herhaling heeft hij zinnen toegevoegd, woorden veranderd, etc. (aldus Georg Lasson; RI 321).

<sup>42</sup> De uitdrukking 'kwaadspreken van de tijd' ontleen ik aan K.J. Popma, *Nadenken over de tijd*, Amsterdam 1965, 133 e.v. (n.a.v. Simone Weil). Jammer genoeg schenkt deze studie nagenoeg geen aandacht aan Hegels kijk op tijd en eeuwigheid.

<sup>43</sup> VG 43 (zie voorts nog RI 11m, Einl 220 e.v.).

<sup>44</sup> Cf deel I, hfdst. 6.



de indruk dat deze vreemdheid door Hegel zelf niet au sérieux wordt genomen. Als de tijd al een macht is, dan klaarblijkelijk niet een macht waarmee men met de grootst mogelijke existentiële inzet zou moeten worstelen. Het is wel duidelijk waarom de problemen die in het latere denken zo'n overheersende positie gaan innemen, hier nog op de achtergrond blijven: het is de leer, zeggen wij liever: het geloof, dat het ware restloos tegenwoordig is; het is deze presentie van de geest die garandeert dat de zondagse opgang 'te allen tijden' mogelijk is.

Er is echter bij Hegel méér aan de hand. Karl Löwith heeft de stelling verdedigd dat nà Hegel, toen eenmaal bij diens leerlingen en volgelingen het geloof in de absolute geest wegviel, de eenheid van de geschiedenis wel in een veelheid van onderscheiden cultuurperioden, met de daarbij behorende tijdgeesten, moest uiteenvallen.<sup>45</sup> Met de dood van het absolute weten was de hegelse geschiedenis aan het historisch relativisme uitgeleverd (Ricoeur).<sup>46</sup> Maar wellicht kunnen wij een stap terug doen en poneren dat 'onder' de leer van de absolute geest en het absolute weten reeds dät aanwezig was, op zijn minst in aanleg, wat er later 'uit kwam'.

Aan het begin van deze paragraaf werd t.a.v. de godsdienstfilosofische 'tijdsleer' een zekere vlakheid signaleerd. Anders dan in de natuurfilosofie, schijnt de tijd hier uitsluitend in zijn onmacht naar voren te komen. Het zou echter kunnen zijn dat deze schijn van onmacht een onbedwongen eigenmachtigheid verbergt. Wij kunnen bijv. wijzen op de eerder geciteerde woorden: 'Und setzen wir das Göttliche in das Geschichtliche, so fallen wir immer in das Schwankende und Unstäte, das allem Geschichtlichen eigen ist.' (RI 290) Het ligt dan toch maar in het vermogen van de tijd het 'goddelijke' te doen wankelen . . .

Nu kan tegen de veronderstelling dat Hegel aan de tijd en de vergankelijkheid een eigenmachtigheid toekent, worden ingebracht dat het in de geciteerde tekst 'slechts' om de dialectiek van het zintuigelijke gaat. In Hegels visie heeft het zintuigelijke zijn negatie in zich en al hetgeen in zintuigelijke vorm verschijnt, de 'verschijning Gods' niet uitgezonderd, is om deze reden van voorbijgaande aard: 'Diese Erscheinung Gottes im Fleisch ist in einer bestimmten Zeit und ist in diesem Einzelnen (nl. in Christus; SG). Weil sie Erscheinung ist, geht sie für sich vorbei, wird zur vergangenen Geschichte.' (RIV 168) Hegel houdt deze dialectiek stellig niet voor een blind natuurgebeuren, maar voor waarheidsvoltrekking. Het zintuigelijke ondergaat in deze beweging een katharsis; het wordt boven zichzelf uitgedreven: 'Die Weise dieser Reinigung vom unmitelbaren Sein erhält das Sinnliche darin, dass es vergeht; dies ist die Negation, wie

<sup>45</sup> Deze stelling is bijv. te vinden in 'Wahrheit und Geschichtlichkeit', vooral 14 e.v.

<sup>46</sup> 'La mort du savoir absolu voue en effet l'histoire hégélienne au relativisme historique; celui-ci est à juste titre interprété comme le résidu de l'historicité hégélienne...' ('Remarques sur la communication du professeur Karl Löwith', *Truth and Historicity*, 25)

sie am sinnlichen Dasein als solchem gesetzt ist und erscheint.' (l.c.) Zo schijnt de vergankelijkheid alleen maar 'mede te werken ten goede'.<sup>47</sup> Hoeveel blijft er evenwel niet achter? De 'vergangene Geschichte' is voor-goed verloren, is a.h.w. tot een stuk natuur geworden ('... sie ist kein Erbstück und keiner Erneuerung fähig.'; l.c.). De vergankelijkheid wordt niet op eigen terrein verslagen, maar middels een overgang naar hogere, geestelijke vormen overtroefd!

Hoe weinig er van een echte overwinning sprake is, blijkt ook wel uit de onbarmhartige felheid waarmee Hegel zich keert tegen (wat hij ziet als) pogingen tot de 'eerste verschijning' van de christelijke religie terug te keren; hij aarzelt niet deze als 'zonde tegen de geest' te brandmerken.<sup>48</sup> Heel scherp wordt de macht van de vergankelijkheid en het lots-karakter van de historische discontinuïteit tot uitdrukking gebracht in een aforisme uit de Jena-periode: 'In Schwaben sagt man von etwas längst Geschehenem: es ist schon so lange, dass es bald nicht mehr wahr ist. So ist Christus schon so lange für unsere Sünden gestorben, dass es bald nicht mehr wahr ist.'<sup>49</sup>

In dit verband mogen wij niet voorbijgaan aan het slot van de *Vorlesungen über die Phil. der Religion*, ook al kunnen nu niet meer dan enkele facetten worden belicht. Hegel trekt hier fel van leer tegen de theologen. Deze hebben, naar zijn oordeel, met hun prediking van een 'liefde zonder smart' het verzoeningsbehoeftige volk stenen voor brood gegeven (cf RIV 230m). Het zout is smakeloos gemaakt (l.c.). De historisering van de geloofsinhoud heeft de christelijke religie aan de macht van de vergankelijkheid blootgesteld. Wij noteerden al eerder de kernachtige uitspraak: 'Wenn [man de religiöse Wahrheit] geschichtlich behandelt, so ist's [mit ihr] aus.' (l.c.) Zo ontkomt de 'gemeente' niet aan de cyclus van opgaan, blinken en verzinken, waarin al het historische bevangen is: 'Formell [besteht für geschichtliche Bildungen das Schema:] Entstehung, Erhaltung und Untergehen; letztes reiht sich daran.' (231m) Hegel ziet nog maar één oplossing: *de religie moet in de filosofie vluchten*; er is 'een ver-gaan' in haar. '[Indertat muss die] Religion in die Philosophie sich flüchten; [von seiten der] Welt ist ein Vergehen in ihr, [aber es betrifft] nur diese Form der Aeusserlichkeit, des zufälligen Geschehens.' (l.c.) De gevolgen van deze overgang worden gemitigeerd: zij betreffen 'slechts' de uiterlijke vorm. Maar blijkens het vervolg impliceert de uitschakeling van deze vorm niets minder dan een afwending van de wereld! 'Aber [die] Philosophie [ist, wie gesagt,] partiell; [sie bildet einen] Priesterstand, [der] isoliert [im] Heiligtum [waltet, der] unbekümmert, wie es der Welt gehen mag, mit ihr nicht zusammengehen [darf und] dieses Besitztum der

<sup>47</sup> Zie ook deel I, hfdst. 5 over 'Geschiedenis als waarheidsvoltrekking'.

<sup>48</sup> Einl 180 e.v.; zie onze vorige paragraaf.

<sup>49</sup> Geciteerd bij Rosenkranz, *G.W.F. Hegels Leben*, 541.

Wahrheit [zu hüten hat].’ Hierop volgt de opmerkelijke slotzin: ‘Wie [es in der Welt] sich gestalte ist nicht unsere Sache.’ (l.c.)

Trachten wij nu de balans op te maken. Al wat de geest op ongereflecteerde wijze in zich bergt, moet veruitwendigd, doordrongen, teruggebogen en toegeëigend worden. Dit proces voltrekt zich als geschiedenis, vandaar dat bij Hegel, in vergelijking tot zijn grote voorgangers, Descartes, Spinoza, Leibniz en Kant, *de geschiedenis enorm aan belang wint*. Niettemin verkrijgt de geschiedenis in deze visie niet een eigen waarde en een eigen zin; zij is de verschijning, de manifestatie van iets dat zelf van een andere orde is: de eeuwige, bestendig presente geest. Hier doorheen speelt voortdurend nog een ander probleem. De geschiedenis blijft bij Hegel door het uit-één, het na-elkaar, gekenmerkt. Het eigenlijke proces van de geest voltrekt zich niet in deze ‘vorm van de uiterlijkheid’, maar aan de ‘binnenzijde’, waar tijd en vergankelijkheid niets betekenen. Hiermee dreigt er een tweespalt te ontstaan tussen een ‘uiterlijke geschiedenis’ en een ‘diepere zin’.

In het scherpe onderscheid tussen ‘binnen-’ en ‘buitenzijde’ kan de doorwerking worden gezien van de tweedeling tussen eeuwige rede-waarheden en historische waarheden, een onderscheid dat men bij meerdere vertegenwoordigers van de Verlichting aantreft. Leibniz sprak, zoals bekend, van ‘vérités éternelles’ en ‘vérités de fait’. Het was deze distinctie die Lessing in zijn geschrift *Ueber den Beweis des Geistes und der Kraft* uitwerkte en die hem aanleiding gaf tot de stelling: ‘Zufällige Geschichtswahrheiten können der Beweis für notwendige Vernunftwahrheiten nie werden’.<sup>50</sup> Later zou Kierkegaard zich bij dit geschrift aansluiten.<sup>51</sup>

Bij Hegel komt er in zoverre een wending in de verhouding van de rede-waarheden en de contingente waarheden, dat nu de eerste als een proces worden begrepen. En de contingente of factische waarheden? Hun domein is de uiterlijke geschiedenis. Eigenlijk kan hier niet meer van ‘waarheden’ worden gesproken, want al hetgeen tot de sfeer van de uiter-

<sup>50</sup> Geciteerd bij Liselotte Richter, uit een essay, toegevoegd aan *Sören Kierkegaard Werke V, Philosophische Brocken*, Rowohlt Verlag, 1964, 110.

<sup>51</sup> Het motto van *Philosophische Brocken* is een vrije weergave van Lessings kerngedachte: ‘Kann es einen historischen Ausgangspunkt für ein ewiges Bewusstsein geben; wie kann ein solches mehr als historisch interessieren; kann man eine ewige Seligkeit auf ein historisches Wissen bauen?’ (cf o.c., 52-65, 81-100) In zijn *Ab-schliessende unwissenschaftliche Nachschrift* (*Gesamm. Werke*, Düsseldorf/Köln, Abt. 16, 2 delen) heeft Kierkegaard deze vraag weer opgenomen (vooral I 85-98, II 273-295). Scherp geformuleerd: ‘Die Sorge aber um eine ewige Seligkeit lässt sich nicht aufgeben... und doch soll er (de mens; SG) seine ewige Seligkeit auf etwas Historisches begründen, wovon seine Kenntnis im Höchstfall eine Approximation ist.’ (II 289) De kern van Kierkegaards ‘oplossing’ is vervat in het opschrift van een paragraaf: ‘Der dialektische Widerspruch, dass das Historische, von dem hier die Rede ist, nicht etwas einfaches Historisches ist, sondern von dem gebildet, was nur entgegen seinem Wesen historisch werden kann, also Kraft des Absurden.’ (II 291)

lijkheid behoort, staat aan toeval en willekeur bloot en kan om deze reden noch iets vóór, noch iets tégen de waarheid bewijzen.<sup>52</sup> Met deze opvatting gaat een zódanige depreciatie van het historische gepaard als men bij Kierkegaard niet zal kunnen vinden!<sup>53</sup>

Intussen heeft de ontwaarding van de 'uiterlijke' geschiedenis haar eigen dialectiek. Deze uiterlijkheid komt als een mácht tegenover het ware te staan. Al wat niet is toegeëigend en tot bezit is gemaakt, is aan bederf onderhevig en dreigt verloren te gaan. Zo krijgt de toeëigening de ernst van een laatste strijd tegen de dood en de doodsheid. Maar, en hierin ligt een diepe ironie, het aan de macht van de vergankelijkheid ontworstelde, is een 'waarheid' die niet langer in rapport staat met het eindige leven, een überweltliche' waarheid, bewaard en bewaakt in een geïsoleerd heiligdom, de tempel van de rede. Deze waarheid is niet een lichtende ster, een licht dat op het aardse leven valt en, wat meer is, zèlf ons voorgaat, maar een bezit dat voortdurend bewaakt moet worden.

Wij zijn nu toegekomen aan de geschiedenis van de filosofie. Na een schets van enkele hoofdlijnen uit Hegels inleiding tot deze geschiedenis, zal het thema van de 'Geschichtlichkeit' aan de orde worden gesteld.

<sup>52</sup> 'Dies Geschichtliche entscheidet ohnehin gar nichts über die innere Wahrheit...' (RIV 59m; zie hierboven, p. 156).

<sup>53</sup> Er blijft één onderscheid bestaan: Hegel kent aan het historische een 'innerlijke waarheid' toe, terwijl in Kierkegaards visie het eeuwige alleen 'Kraft des Absurden' in de tijd kan treden.

## TWEEDE HOOFDSTUK

### DE HISTORICITEIT VAN HET DENKEN

#### *Over een geschiedenis die tegelijkertijd géén geschiedenis is*

De gedachte dat de filosofie een geschiedenis heeft en zelf historisch is, is van veel recenter datum dan men veelal beseft. Tot en met Kant, aldus Löwith, is deze gedachte eenvoudigweg 'ondenkbaar' geweest. Kant heeft weliswaar zelf een geschiedfilosofie ontwikkeld, maar wat hem hierbij interesseerde was niet het historische als zodanig, doch de mogelijke rede-principes.<sup>1</sup>

Ook voor Hegel is het nog geenszins een vanzelfsprekende zaak dat de filosofie een geschiedenis heeft. Het is een gegeven dat om opheldering vraagt. 'Wie kommt es, dass die Philosophie eine Geschichte hat?' (Einkl 7m) Hoe kan het zijn dat de filosofie, die van ouds de pretentie voert op het ware gericht te zijn, in haar geschiedenis een voortdurende wisseling van historische wereldbeschouwingen te zien geeft?<sup>2</sup>

De oplossing die Hegel biedt, is geniaal en gedurfd. In en onder de veelheid van empirische gestalten voltrekt zich de ontwikkeling van de *éne* idee (Einkl, passim), 'die fortschreitende Entwicklung der Wahrheit' (Phän 10). Elke filosofie (althans de filosofieën van naam, de 'systemen') vertegenwoordigt een bepaalde logische categorie (cf Einkl 34m). Ernst Bloch somt op: Parmenides staat voor de categorie 'zijn', Herakleitos voor het 'worden', de atomisten voor het (vooralsnog abstract-exclusieve) 'Fürsichsein', de sofisten representeren de categorie 'schijn', Socrates het 'goede', Aristoteles het teleologische beginsel, Spinoza de 'substantie', Kant de 'subjectiviteit', etc.<sup>3</sup>

De volgorde waarin de stelsels in de geschiedenis optreden, heeft voor Hegel wel een toevallige kant, maar is in wezen logisch noodzakelijk. Geen wonder, want de filosofieën vertegenwoordigen, zoals gezegd, momenten van de ene idee en elk moment heeft zijn eigen, 'logisch' bepaalde plaats. De filosofen dragen deze tijdloze ordening in de geschiedenis in. De geschiedenis van de filosofie 'ist eine Entwicklung in der Zeit, aber

<sup>1</sup> 'Philosophische Weltgeschichte?', 4.

<sup>2</sup> Aldus Löwith ('Wahrheit und Geschichtlichkeit', 12).

<sup>3</sup> Cf *Subjekt-Objekt*, 353.

nach der inneren Notwendigkeit des Begriffs.' (Einl 122). Wat zich voor het oog als een veelheid van elkaar weersprekende opvattingen en meningen voordoet, is in waarheid een 'systeem in ontwikkeling' (33m), één filosofie, de *philosophia perennis*.

In de beoefening van de geschiedenis van de filosofie houden wij ons, zo gezien, niet met historie bezig! Er bestaat, om het met in onze tijd gangbare termen te zeggen, geen onderscheid tussen 'geschiedenis van de filosofie' en 'systematische filosofie' (vgl Einl 35m, 120). De studie van de geschiedenis is de studie van de 'wetenschap der filosofie' (80); het systeem van de geschiedenis is het 'systeem van de filosofie' (119).

Inderdaad, een geniale greep! Er is niets essentieels verloren gegaan, alles is present, zo verzekert Hegel.<sup>4</sup> En toch wordt de geschiedenis niet geëlimineerd. In tegendeel, naar Hegels oordeel kan de filosofie zichzelf uitsluitend in de spiegel van de eigen geschiedenis kennen. Deze geschiedenis, die als de ontwikkeling van de ene, eeuwige idee wordt opgevat, is echter tegelijkertijd eigenlijk *geen geschiedenis*: 'Es ist also keine eigentliche Geschichte, oder es ist eine Geschichte, die zugleich keine ist . . .'<sup>5</sup> '*Nicht ein Vergangenes . . . Geschichte und nicht Geschichte.*' (266m)

En de tijd? Wij zijn bij voorbaat geneigd Bloch bij te vallen waar deze stelt dat de logificering van de geschiedenis der filosofie gekocht wordt met een 'erneute Rückkehr aus der Zeit zu der aufgeblätterten Denkrose vor aller Zeit.'<sup>6</sup> Op een plaats waar de vraag naar de tijd expressis verbis wordt gesteld, verwijst Hegel kortweg naar de behandeling van de tijd in het kader van de natuurfilosofie en de filosofie van de eindige geest (36m e.v.). Ehrhardt heeft op overtuigende wijze laten zien dat eigenlijk alleen de tijd van de natuur hier relevant is, en nader: de tijd als quasi-ruimtelijke reeks van nu-punten.<sup>7</sup>

In de geschiedenis van de filosofie laat Hegel de tijd naar zijn meest formele aspect fungeren. Het is de tijd als zuiver neutrale 'eenheidsvorm',<sup>8</sup> te vergelijken met een 'huls' die er op wacht gevuld te worden,<sup>9</sup> zonder een specifieke inhoud te vergen.<sup>10</sup> Dat de tijd een zo marginale plaats toebedeeld krijgt, mag men wel verklaren uit de intentie de afstand

<sup>4</sup> Einl 71m, 127 e.v., 132, 280, vgl WL II 502; zie ook onze volgende par.

<sup>5</sup> Einl 133, eerder geciteerd in de inleiding tot dit deel.

<sup>6</sup> *Subjekt-Objekt*, 355.

<sup>7</sup> Walter E. Ehrhardt, 'Die Zeit als Einheitsform in der Philosophiegeschichtsschreibung Hegels', in: *Hegel. L'Esprit objectif; l'unité de l'histoire*, Lille, 156 e.v. Deze studie is in haar geheel interessant, niet in de laatste plaats vanwege de ruime aandacht voor de concepties dienaangaande van Hegels voorgangers en tijdgenoten (145-158).

<sup>8</sup> Aldus Ehrhardt, o.c.

<sup>9</sup> Cf Lakebrink, *Studien zur Metaphysik Hegels*, 146 (zie deel I, hfdst. 6, inz. de 'interiosatie van de geschiedenis').

<sup>10</sup> Vgl Ehrhardt, o.c., 156. Vergeten wij niet dat juist tegen deze indifferentie de kritiek van Heidegger zich keerde (deel I, hfdst. 2, 'De tijd als Jetztfolge').

tot het tijdloze rijk van de logica, de bakermat van het zuivere denken, zo klein mogelijk te houden.

Er is echter méér aan de orde. Hegel wil in zijn inleiding ook laten zien hoe het komt dat men het feit dat de filosofie een geschiedenis heeft, voornamelijk als argument tégen de filosofie gebruikt. Met Hegels woorden: '... aus der Geschichte der Philosophie wird vornehmlich ein Beweis der Nichtigkeit dieser Wissenschaft gezogen.' (8m) Hegel erkent dat hier niet uitsluitend kwaadwilligheid in het spel is. De schijn van veelheid en tegenspraak is onlosmakelijk met het in-de-tijd-zijn verbonden. Men kan zeggen dat Hegel m.b.v. het begrip 'tijd' deze schijn een zekere plaats geeft. Nu betreft het echter niet de tijd als objectieve eenheidsvorm, maar zoals deze met de voorstellingswijze correspondeert, de tijd in zijn schijn van eigenmachtigheid, de tijd ook die, waar het voorstellen plaatsmaakt voor redelijk inzicht, restloos gedelgd wordt.

Bij een nadere analyse van de *Einleitung* komen twee grote problemen aan het licht. In de eerste plaats blijkt niet opgehelderd te worden hoe een denk-ontwikkeling überhaupt in de tijd kan zijn. De tweede moeilijkheid is deze, dat de beide bovengenoemde betekenissen van de tijd door Hegel veelal niet worden onderscheiden. Hieraan moet het worden toegeschreven dat hetgeen hij in dit verband over de historiciteit van de filosofie te berde brengt, onhelder blijft.

Er is sprake van een innerlijk noodzakelijke ontwikkeling die 'als eine zufällige Reihenfolge erscheint' (121 e.v.). Hoe dient men zich dit voor te stellen: als een geschiedenis die zich op twee geheel verschillende wijzen vertoont, afhankelijk van het standpunt dat men tegenover haar inneemt? Deze opvatting wordt door de *Enzyklopädie* bevestigd. Wij lezen daar: 'In der eigentümlichen Gestalt *äusserlicher Geschichte* wird die Entstehung und Entwicklung der Philosophie als *Geschichte dieser Wissenschaft* vorgestellt.' (13) In deze gestalte hebben de ontwikkelingsfasen van de idee de vorm van een *toevallige* opeenvolging ... (l.c.) Dit is de geschiedenis zoals zij wordt voorgesteld, ofwel – met een term die in het vorige hoofdstuk werd geïntroduceerd – de 'uiterlijke geschiedenis'. Dezelfde geschiedenis heeft voor het oog van de rede een heel ander aanzien: de rede ziet achter de ontstellende veelheid van meningen en filosofemen de ene geest, de 'werkmeester', aan het werk (l.c.).

Zo schijnt de uiterlijke geschiedenis met al wat daaronder ressorteert, van bijkomstige aard te zijn, iets waarvan men zonder bezwaar en moeite kan abstraheren (vgl Enz 14). Niettemin wordt het in-de-tijd-zijn elders een nóódzakelijk moment van de 'ontwikkeling van de filosofische idee in het element van het denken' genoemd (Einl 37m). Geheel en al bijkomstig kan de tijd dus niet zijn. Maar nu dient de eerder genoemde moeilijkheid zich aan. Hoe kan een ontwikkeling die zich binnen het denk-element voltrekt een tijdsdimensie bezitten? Hegel geeft geen opheldering. Op dezelfde plaats heet het van de idee: '... als ... Entwicklung tritt sie

in ihr selbst ins Dasein und in die Aeusserlichkeit im Elemente des Denkens; und so erscheint im Denken die reine Philosophie als eine in der Zeit fortschreitende Existenz.' Hier keert het zojuist gesignaleerde probleem terug: de idee treedt in de uiterlijkheid, *zonder het denk-element te verlaten* . . . ; de zuivere filosofie verschijnt binnen het denken *als* in de tijd voortschrijdend . . . Curieus is ook de combinatie van het 'buiten alle tijd' en het 'in de tijd' in de volgende passage: 'Das, was wahrhaft ist, ist nur im Gedanken enthalten, ist wahr nicht nur heute und morgen, sondern ewig, ausser aller Zeit, und insofern es *in* der Zeit, ist es immer, zu jeder Zeit wahr . . .' (85)

Genoeg hierover. Men merkt wel dat Hegel problemen laat liggen. Zelf wijst hij ergens één moeilijkheid aan: er bestaat een onderscheid tussen de volgorde als tijdsvolgorde van de geschiedenis en de volgorde binnen de ordening van het begrip (34m e.v.). Men zou zeggen dat het hier om een kern-probleem gaat. Hegel zelf is evenwel een andere mening toegedaan. De tekst vervolgt: 'Wo diese Seite liegt, dies näher zu zeigen, würde uns aber von unserem Zwecke zu weit abführen.' (35m, vgl 36m)

#### *Niets gaat verloren . . .*

Hegels 'Anliegen' in dezen is niet een bijdrage tot de 'metafysica van de tijd' (vgl 36m) te leveren, en ook niet om de aandacht te vestigen op de historiciteit van het denken. Zijn geschiedenis van de filosofie staat in het teken van de strijd tegen het relativisme. Hegel was er van doordrongen dat het relativisme *door een bepaalde geschiedsopvatting gevoed wordt*. Luisteren wij naar Rosenkranz: 'Erblickt man in der Folge der philosophischen Systeme nur eine Galerie von zufälligen Meinungen, so giebt es nichts Trostloseres, als das Studium der Geschichte der Philosophie, das nur einen oberflächlichen Skepticismus, den weltmännischen Standpunkt des Pilatus, zur Folge haben kann.'<sup>11</sup> De geschiedenis van de filosofie mag nóch een galerij van toevallige opinies zijn, nóch een museum waarin de filosofieën, zoals het vandaag de dag gebeurt, eenvoudigweg worden bijgezet, zonder dat hun waarheidspretenties au sérieux worden genomen.<sup>12</sup>

<sup>11</sup> *Hegel als Deutscher Nationalphilosoph*, 218.

<sup>12</sup> 'Karl Löwith arbeitete heraus, dass diese Sicht das genaue Gegenbild zum heutigen Verfahren ist, Philosophien wie in einem Museum nebeneinander stehen zu lassen und damit ihren Wahrheitsanspruch nicht ernst zu nehmen: Hegel habe erkannt, dass die Philosophie nur dann eine überzeugende Lebensmacht werden kann, wenn die Vielzahl der Philosophien aufgehoben ist.', aldus M. Puder in zijn aankondiging van Günther Maluschke, 'Kritik und absolute Methode in Hegels Dialektik' (*Hegel-Studien Beiheft* 13, Bonn 1974), in: *Wissenschaftlicher Literaturanzeiger*, 14 (mei 1975) 87. Dat Hegels probleemstelling bepaald niet achterhaald is (ook al valt het accent nu ánders), bewijst o.m. Ricoeurs vraag: 'D'abord il y a des philosophies, mais y'a-t-il encore une histoire de la philosophie?' (*Histoire et Vérité*, Paris 1964, 53).



De grote lijnen van deze visie leerden wij inmiddels kennen; nu komt het er op aan in concreto na te gaan welk alternatief Hegel voor het historisch relativisme te bieden heeft.

In een brief aan Hinrichs merkte onze filosoof terloops op dat elke wijsbegeerte 'het begrijpen van het absolute' is.<sup>13</sup> Rosenkranz sprak van een 'positieve kern' die iedere filosofie zou bevatten en die haar 'onvergankelijke waarheid' en tevens haar 'historisch recht' zou uitmaken.<sup>14</sup> Deze kernen zijn de 'stenen' waarmee de filosofie voortbouwt, het zijn de schakels van de 'heilige keten' (de uitdrukking stamt van Herder).<sup>15</sup> De 'laatste filosofie' (sc. Hegels filosofie) staat niet buiten deze keten. 'Onze filosofie is in wezen het historische resultaat van alle voorafgaande filosofieën. Zij is het werk van 2500 jaar.' (Einl 280) '... was wir sind, sind wir zugleich geschichtlich ...', riep Hegel in 1816 zijn Heidelbergse studenten toe (12m).

Het beeld van de stenen waarmee de tempel van de rede wordt opgetrokken, is eigenlijk niet geheel geschikt om Hegels gedachten tot uitdrukking te brengen. Het suggereert ten onrechte dat de filosofen, in Hegels visie, de stenen gebruiken zoals zij worden aangereikt. Dit laatste kan niet het geval zijn. De filosofen zijn wel het minst van alles 'kantoorbedienden die vreemde rijkdom beheren'.<sup>16</sup> De traditie die zij vormen, is niet te vergelijken met een 'Haushälterin, die nur Empfangenes treu verwahrt und so den Nachkommen unverändert überliefert.' (13m) De 'erfenis' van de eeuwen wordt niet maar passief in ontvangst genomen, doch *toegeëigend* en gebruikt ('Dies Erben ist zugleich Empfangen und Antreten der Erbschaft ...'; 13m, vgl 12, 14).

Deze toeëigening vindt op alle niveaus plaats. Alle grote filosofen hebben het hun aangereikte in zijn positieve vormen genegeerd, het creatief opgenomen en in nieuwe kaders geplaatst. De historische continuïteit wordt zo in ieder knooppunt doorbroken, om ook steeds opnieuw hersteld te worden. Dit maakt de geschiedenis van de filosofie, zoals in beginsel alle geschiedenis, tot een gescandeerd proces.<sup>17</sup>

Men kan wellicht met Bloch instemmen dat deze visie 'volledig verschilt' van het historisme (in de zin van historisch relativisme): 'Von Historismus völlig verschieden ist das Bewusstsein des Erbes ... Historismus ist Erbbegräbnis ...'<sup>18</sup> Maar hetgeen in deze apokatastase, door het vuur van de negativiteit heen, bewaard blijft, is niet alles. Slechts de 'hel-

<sup>13</sup> De brief dateert uit de zomer van 1819 (*Briefe von und an Hegel*, hrsg. v. J. Hoffmeister, Bd 2, nr 357).

<sup>14</sup> *Hegel als Deutscher Nationalphilosoph*, 218.

<sup>15</sup> Over de 'heilige Kette': Einl 13m, 21m, SW 19 686.

<sup>16</sup> Zie het voorgaande hfdst. over: 'Waarheid als vreemd vermogen ...'.

<sup>17</sup> Aan het slot van de par. over de 'veruitwendiging aan de tijd' (deel I, hfdst. 6) werd het beeld van een gescandeerd proces gebruikt.

<sup>18</sup> *Subjekt-Objekt*, 366.

den van de denkende rede' krijgen een plaats in de filosofische galerij (vgl Einl 11m). Met de kleineren maakt Hegel korte metten. Zo heet het bijv. van Bouterwek, Reinhold, Fries en Krug laatzinnig: '... es ist äusserste Bornirtheit, die gross thut.' (SW 19 612); 'Ihre Gedanken sind aber alle aus Fichte, Kant oder Schelling genommen ... oder es ist ein Modifikationchen angebracht ...' (682) Wij zien hier een *andere* vorm van 'historisme' naar voren komen, nl. de rechtvaardiging-achteraf van het historisch succesvolle, hetgeen in de geschiedenis zich een plaats heeft verworven en zijn stempel op de latere ontwikkeling heeft gezet.<sup>19</sup>

De werken van de gróte filosofen zijn onvergankelijk: 'Die Körper der Geister, welche die Helden dieser Geschichte sind, ihr zeitliches Leben ist wohl vorübergegangen, aber ihre Werke sind ihnen nicht nachgefolgt ...' (Einl 71m) Maar ook hier komt niet alles in aanmerking bewaard te worden. De 'uiterlijke geschiedenis' valt er buiten. Men dient zich bij de bestudering van de geschiedenis van de filosofie strict aan 'het filosofische' te houden. Het 'historische, biografische, kritische' blijve terzijde (137). 'Unser Gegenstand ist bloss der Inhalt der philosophischen Systeme, nicht die äussere Geschichte derselben.' (l.c.) Nu schijnt deze beperking in vergelijking tot de eerder gereleveerde onschuldig te zijn. Ter plaatse worden als voorbeelden gegeven: dat Thales als eerste zonsverduisteringen zou hebben voorspeld, dat Descartes en Leibniz uitstekende analytici zijn geweest, en voorts de historische invloed welke van de onderscheiden systemen is uitgegaan. In waarheid echter wordt hier geducht het mes gehanteerd. De filosofieën worden ingesnoeid tot op hun 'onvergankelijke kern', hun specifieke (logische) 'grondbegrip'. Letten wij op de volgende passus, waarin Hegel de centrale gedachte van zijn geschiedenis van de filosofie ontvouwt: 'Ich behaupte, dass, wenn man die *Grundbegriffe* der in der Geschichte der Philosophie erschienenen Systeme rein, dessen entkleidet, was ihre äusserliche Gestaltung, ihre Anwendung auf das Besondere und dergleichen betrifft, [behandelt], so erhält man die verschiedenen Stufen der Bestimmung der Idee selbst in ihrem logischen Begriffen.' (34m)

<sup>19</sup> In deze zin sprak ik in het eerste deel van een 'historisme bij Hegel'. Het zou de moeite waard zijn na te gaan in welke mate de moderne geschiedschrijving van de filosofie en het onderwijs in deze geschiedenis nog zijn afgestemd op de grote figuren en de kleineren als 'franje' behandelen, alsof men bij hen niet zou mogen verwachten oorspronkelijk gedachtengoed aan te treffen (vgl SW 19 611). Een tweede is dat deze 'wijsgerige reuzen' veelal in een eenduidige volgorde worden geplaatst. Stellig ligt hieraan een vooruitgangsgedachte ten grondslag. Zo doet nog altijd het schema opgeld: Fichte's subjectieve idealisme, gevolgd door Schellings objectieve idealisme en vervolgens de voltooiing in het absolute idealisme van Hegel (bijv. H.J. Störig, *Kleine Weltgeschichte der Philosophie*, Stuttgart 1961). Tegen deze voorstelling van zaken heeft Walter Schulz terecht geprotesteerd, o.m. in zijn *Die Vollendung des deutschen Idealismus in der Spätphilosophie Schellings* (Stuttgart 1955).

Men kan niet anders dan bewondering hebben voor de energie waarmee Hegel aan zijn overtuiging gestalte geeft. Zijn werken, in het bijzonder de *Einleitung*, vormen een uniek *document humain* van de strijd tegen het baanbrekende relativisme. Niettemin dienen wij terdege attent te zijn op de onvruchtbare elementen in deze benadering van de geschiedenis der filosofie.

De principes van alle filosofieën zijn bewaard gebleven (280); van de arbeid van de geest is niets verloren gegaan (l.c.). Men is echter geneigd te zeggen dat in deze grandiose reddingspoging de geschiedenis zelf verloren dreigt te gaan. Hegels conceptie is immers allerminst geschikt om belangstelling voor de geschiedenis van de filosofie te wekken. Waartoe zou men zich tot deze geschiedenis wenden, indien het enige dat hierin van blijvende waarde is groundbegrippen zijn, die 'eens en voor altijd' gefixeerd kunnen worden? Zodra het specifieke groundbegrip geëxpliciteerd is, is het werk van de interpreter in beginsel voltooid.<sup>20</sup> Met het vorige hangt onmiddellijk samen het principieel ontbreken van aandacht voor de 'Wirkungsgeschichte', de geschiedenis van de interpretatie (vgl 137: wat men over de Antieken heeft geschreven, doet niet terzake).

Nog belangrijker is een volgende punt. De platoonse en aristotelische (etc.) filosofieën leven weliswaar altijd en ook nu nog, maar, vervolgt Hegel, men kan vandaag de dag geen platonicus of aristotelicus meer zijn, want deze gestalten en fasen heeft de filosofie achter zich gelaten ('... in dieser Gestalt und Stufe, auf der die Platonische, Aristotelische Philosophie war, ist die Philosophie heute nicht mehr.'; 72m). Wij zullen niet te snel mogen zijn met kritiek. Hegel richt zich hier nl. in de eerste plaats tegen het anachronistische 'opwarmen' van filosofieën uit het verleden. Als voorbeeld noemt hij de Renaissance, toen men 'platonicus', cq. 'aristotelicus' als eretitels beschouwde en er bijv. een 'Platoonse academie' werd opgericht (cf 73m). In deze kritiek ligt echter tevens meer besloten. Het is, naar deze opvatting, überhaupt niet mogelijk tot de 'historische gestalten' terug te keren. Zij zijn voorgoed *geschiedenis*, in de zin welke op een andere plaats aan deze term wordt gegeven: 'In der Geschichte wird das dargestellt, was veränderlich ist, sich zugetragen hat, was gewesen, vergangen, untergegangen ist in die Nacht der Vergangenheit, was nicht mehr ist.' (85) Hier zien wij de funeste dwang van de ontwikkelingsgedachte. Zomin als de evangelieën een bron van levende inspiratie kunnen zijn, nu de geest al zoveel verder is, zomin is het zinvol onmiddellijk

<sup>20</sup> Het is een ander punt of bij Hegel zelf de natuur niet sterker is dan de leer, m.a.w. of hij bij de behandeling van de verschillende systemen in feite niet veel meer geeft dan een gewelddadige explicatie van 'groundbegrippen'. Dit laatste is wel zeker het geval. Zo worden met name zijn colleges over de antieke filosofie door meerdere kenners hoog aangeslagen, zie bijv. J.-L. Vieillard-Baron, 'Les leçons de Hegel sur Platon', *Revue de Metaph. et de Morale* 78 (1973) 385-419; voorts: W. Beierwaltes, *Platonismus und Idealismus*, Frankfurt a.M. 1972, vooral 144-153.

bij filosofieën uit het verleden aan te knopen. Zowel het één als het ander is in Hegels ogen een flagrante loochening van het werk van de geest.

De geschiedenis is onomkeerbaar. Bloch heeft de zienswijze van Hegel treffend verwoord: 'Die Uhr der Philosophien, die bei Hegel dieselbe wie die des Weltgeistes ist, schlägt nicht zweimal dieselbe Stunde . . .'<sup>21</sup> Hegel neemt de tijd van de geschiedenis primair naar zijn aspect van discontinuïteit,<sup>22</sup> een typisch moderne trek van zijn denken.<sup>23</sup> In dit laatste ligt een punt van overeenkomst met de moderne hermeneutiek, zoals met name door Heidegger en Gadamer ontwikkeld, waar de tijd ook (zij het niet uitsluitend) met afstand en vreemdheid verbonden wordt.<sup>24</sup> Maar er bestaat tevens een belangrijk onderscheid: de moderne hermeneutiek honoreert het anders-zijn van het historische als een noodzakelijke voorwaarde voor het gesprek met het verleden,<sup>25</sup> terwijl bij Hegel het anders-zijn in de 'Nacht der Vergangenheit' verdwijnt en er van de geschiedenis niets rest dan de principes, zoals de tijdloze geest (de idee) deze in zichzelf bewaart.

Uitsluitend als gelijktijdige momenten binnen de geest (de idee) hebben de historische concepties leven; het oorspronkelijke leven is eruit; het heeft zijn tijd gehad. Het is de ironie van de geschiedenis dat Hegels filo-

<sup>21</sup> *Subjekt-Objekt*, 366.

<sup>22</sup> 'De tijd heeft – naar het schijnt – tweërlei werking in zich: hij ont-bindt, rukt uiteen, is vergankelijk en dis-continuïteit; én hij ver-bindt, sticht samenhang, is continu.' (M.C. Smit, 'De tijd der geschiedenis', 6)

<sup>23</sup> In zijn vermaarde essay, *Revolution als politischer Begriff in der Neuzeit* (1931), heeft Rosenstock-Huussy opgemerkt dat sedert de Franse revolutie de wereld in sterkere mate naar haar aspect van veranderlijkheid, dan naar haar bestendigheid, wordt beschouwd; niet het *zijn*, maar het *worden* staat voortaan centraal (o.c., 40, cf. O. Pöggeler, *Hegels Idee einer Phänomenologie des Geistes*, Freiburg/München 1973, 18, noot 3). Zie ook Hannah Arendt over het tijdsbesef van participanten aan de Franse revolutie: *On Revolution*, 40-52, vooral 42 e.v. Hannah Arendt legt het accent op de 'ervaring' van de onweerstaanbaarheid van de geschiedenis; zij wijst op het gebruik van metaforen als 'storm' (Robespierre), 'stortvloed' (Desmoulins) en 'majestueuze lavastroom' (Georg Forster). Van hieruit trekt zij lijnen door naar Hegel (45-48).

<sup>24</sup> 'Die jeweilig gegenwärtige Subjektivität . . . soll mit den Gestalten der Vergangenheit, die durch die Zeit von ihm getrennt sind, ins Gespräch kommen. Es geht also darum, entgegen der Fremdheit, die durch diese Trennung gegeben ist, überhaupt eine verbindliche Einheit zu finden . . . Die Fremdheit ist ja durch den objektiven Zeitenabstand schon gegeben.' Aldus Walter Schulz ('Anmerkungen zur Hermeneutik Gadamers', 308). Wat Gadamer betreft, is het de vraag of Schulz niet te sterk de discontinuïteit accentueert. Gadamer wil nl. ook het verbindende karakter van de tijd honoreren.

<sup>25</sup> Cf. Schulz, l.c. Op dezelfde plaats wijst Schulz op het aan deze conceptie inherente relativisme: de eenheid versplintert hier in een veelheid van 'Weltsichten' en 'Horizonte' (vgl. ook Karl Löwith, 'Wahrheit und Geschichtlichkeit', 16).

sophie spoedig een eender lot beschoren zou zijn.<sup>26</sup> Ook deze filosofie, met haar aanspraak op een absoluut weten en haar verlangen het heden vast te houden, zou worden ingepast als een fase in een verdergaande beweging. Het is vooral Rudolf Haym geweest, die in zijn in 1857 verschenen *Hegel und seine Zeit*, met een zekere boosaardigheid, de filosofie van Hegel heeft willen vergelden wat deze de voorafgaande systemen had aangedaan: 'Etwas Analoges wollen wir eben damit ihm anthun . . . Beisetzen wollen wir ihn in einem grösseren, unvergänglicheren Grabmal; conserviren wollen wir ihn in dem grossen Bau der ewigen Geschichte, einen Platz, und wahrlich einen Ehrenplatz, ihm anweisen in der *Entwicklungsgeschichte des deutschen Geistes*.'<sup>27</sup>

### 'Geschichtlichkeit' bij Hegel

In de verzamelde werken van Hegel komt tweemaal de term 'Geschichtlichkeit' voor, zij het niet in manuscripten van zijn hand, maar in door Michelet geredigeerde teksten.<sup>28</sup> Tot voor kort nam men aan dat dit begrip hetzij door Hegel zelf, hetzij door zijn leerlingen werd gesmeed, maar onlangs heeft G. Scholtz naar voren gebracht dat Schleiermacher mogelijk reeds eerder deze term gebruikte.<sup>29</sup>

De eerste keer dat in Hegels werken het woord 'Geschichtlichkeit' valt, is in de inleiding tot de Griekse wijsbegeerte. Het heet daar dat de Grieken de wereld tot hun thuis maakten en bijzondere belangstelling toonden voor de wordingsgeschiedenis van vertrouwde gebruiken, van de maatschappelijke en politieke instituten, van de wetenschappen en de godsdienst (SW 17 189). De oorsprong van dit alles stelden zij zich in 'anmutige Geschichten' voor (l.c.). En dan komt het: 'In dieser existirenden Heimathlichkeit selbst . . . in diesem Charakter der freien, schönen Geschichtlichkeit, der Mnemosyne – (dass was sie sind, *auch* als Mnemosyne bei ihnen ist) – liegt auch der Keim der denkenden Freiheit . . .' (189

<sup>26</sup> Deze ironie is, in het algemeen gesteld, niet zonder ernst. Met de geladen formulering van J.P.A. Mekkes: 'Elk "present denken" verdwijnt in het denken der eeuwen gezamenlijk en mét dit denken in de stroom die wij geschiedenis noemen en meer is dan alle aspecten van geschiedenis tezamen, en die gevat is tussen het Begin door het Woord én het oordeel dat dit van over de horizon reeds is begonnen uit te spreken en generzijds tot vol-einding brengen zal.' (*Tijd der bezinning*, 80).

<sup>27</sup> O.c., 8. Dit geschrift is een monument van het historisch relativisme, lang voordat Dilthey van het 'Messer des Relativismus' sprak. Haym wil het 'werk van de geschiedenis' in 'omgekeerde richting' 'namaken', d.w.z. het gefixeerde oplossen en terugvoeren tot zijn oorsprong: de 'bewegte Menscheit' (l.c., 9).

<sup>28</sup> Cf Von Renthe-Fink, *Geschichtlichkeit*, 27-29: 'Das textkritische Problem'.

<sup>29</sup> G. Scholtz, 'Ergänzungen zur Herkunft des Wortes "Geschichtlichkeit"', *Archiv für Begriffsgeschichte* 14 (1970) 112-118 (cf O. Pöggeler, *Hegels Idee einer Phän. des Geistes*, 308 e.v.); L. von Renthe-Fink, 'Noch einmal: Zur Herkunft des Wortes "Geschichtlichkeit"', *Archiv Begriffsgesch.* 15 (1971) 306-312.

e.v.; curs. van mij, SG) In de onderhavige tekst heeft 'geschiedenis' de strekking van een wordingsgeschiedenis die vanuit het heden van de vrijheid wordt *teruggeprojecteerd*, een geschiedenis waarin niet de wording van vreemde dingen, maar van het eigene wordt verbeeld.<sup>30</sup>

De term 'Geschichtlichkeit' duikt opnieuw op in de inleiding tot de middeleeuwse wijsbegeerte. Ter plaatse worden de Patres geprezen omdat zij, zonder aan de 'gnostische speculanten' toe te geven, aan de 'werkelijkheid van Christus' hebben vastgehouden. De tekst vervolgt: '... aber in dieser Weise, dass diese Geschichte zugleich die Idee überhaupt zur Grundlage hat, also diese innige Vereinigung von Idee und geschichtlicher Gestalt. Es ist also die wahrhafte Idee des Geistes in der bestimmten Form der Geschichtlichkeit *zugleich*.' (SW 19 137; curs. van mij, SG) Hier heeft 'Geschichtlichkeit' niet meer de connotatie van de verbeelding van het thuis-zijn, maar is daarentegen doortrokken van de oneindige smart die (in Hegels visie) de christelijke religie kenmerkt. Er bestaat niettemin tussen beide teksten één opvallende overeenkomst; deze betreft het 'ook' in de passus 'dass was sie sind, auch als Mnemosyne bei ihnen ist' en het 'tegelijktijd' in het laatst geciteerde gedeelte. Deze termen brengen tot uitdrukking dat hetgeen in de geschiedenis gestalte krijgt, ten diepste en uiteindelijk niet op dit specifieke medium aangewezen is. Juist de 'innige vereniging' waaraan, naar Hegel meent, de Patres vasthielden, moest z.i. later noodzakelijkerwijs plaatsmaken voor een scherper onderscheid tussen 'idee' en 'historische gestalte'. Op de aangehaalde passage volgt onmiddellijk: 'Die Idee war aber noch nicht, als solche, von der Geschichte unterschieden.' (137) Ook Pöggeler legt de vinger bij het 'zugleich', zij het niet bij de bespreking van deze tekst, maar van de uitspraak die wij in een eerder stadium al noteerden: 'was wir sind, sind wir zugleich geschichtlich' (Einl 12m). 'Der Ton', aldus Pöggeler, 'liegt in diesem Satz nicht zuletzt auf dem "zugleich": Was wir sind, ist das "Unvergängliche", und dieses Unvergängliche steht als das ewig Gegenwärtige, als Idee, in sich selbst. Nur so, als das in sich Stehende, ist es zugleich geschichtlich, "unzertrennt mit dem, dass wir geschichtlich sind, verknüpft".'<sup>31</sup>

In dit 'tegelijk' ligt het doorslaggevende onderscheid tot de betekenis

<sup>30</sup> Had de geschiedschrijving vroeger niet veel meer dan tegenwoordig de functie bij de lezers de vreugde van de herkenning op te roepen? Vgl de opmerking van C.S. Lewis n.a.v. bepaalde middeleeuwse geschriften, waarin uitvoerig allerlei zaken worden opgesomd waarvan men mag aannemen dat zij bij de lezers reeds bekend waren: 'One gets the impression that medieval people, like Professor Tolkien's Hobbits, enjoyed books which told them what they already knew.' (*The Discarded Image. An Introduction to Medieval and Renaissance Literature*, Cambridge 1967, 200; vgl ook o.c., 177-185).

<sup>31</sup> *Hegels Idee einer Phänomenologie des Geistes*, 309 e.v. Het essay waaruit het citaat stamt, getiteld 'Philosophie und Geschichte', kan ik in zijn geheel aanbevelen (o.c., 299-368).

die de term 'Geschichtlichkeit' later zou krijgen. Bij Hegel heeft de geest wel een 'geschichtliche' zijde, maar er kan geen sprake van zijn dat deze 'Geschichtlichkeit' de zijnswijze van de geest zou zijn.<sup>32</sup> Nog groter is de afstand tot dat wat de vroege Heidegger onder 'Geschichtlichkeit' verstonde, t.w. de 'radicale tijdelijkheid van het menselijke bestaan', in onderscheid tot de zijnswijze van het natuurlijke.<sup>33</sup>

Nu vindt men anderzijds bij Hegel uitspraken, met name waar hij het denken in een horizontale, gelijktijdige samenhang met het leven van een bepaalde tijd plaatst, die een ingrijpende historisering van de filosofie doen vermoeden. Elke filosofie 'behoort tot haar tijd en is in zijn beperktheid bevangen' (Einl 72m): 'Geen filosofie gaat haar tijd te boven' (SW 19 685), etc. Verreweg de bekendste formulering stamt uit de rechtsfilosofie: daar wordt de filosofie bepaald als 'ihre Zeit in Gedanken erfasst' (p 16) Deze uitspraken hebben niet nagelaten de aandacht te trekken. Zo werd het 'ihre Zeit in Gedanken erfasst' onder de jong-hegelianen tot weinig minder dan een slogan.<sup>34</sup> In onze dagen zijn het met name de vertegenwoordigers van de hermeneutische richting die graag bij deze gedachte aanknopen.<sup>35</sup>

Gaan wij nu in het kort na op welke wijze Hegel de verhouding van het denken tot zijn historische 'Umwelt' bepaalt. Iedere filosofie is de 'filosofie van haar tijd' (Einl 143), de 'gedachte van haar tijd' (SW 17 84); als zodanig is zij coëxistent met het religieuze, wetenschappelijke, politieke en maatschappelijke leven van de tijd waarin zij optreedt; ook handel en nijverheid (Einl 148), mode, gewoonten en andere uiterlijke omstandigheden (38m) en zelfs de 'Kriegsschicksalen' (SW 17 84) worden niet vergeten. Van heel dit bonte leven vormt de filosofie slechts één tak (Einl 148, 155).

Bij nader inzien, blijkt er van een eenvoudige juxta-positie geen sprake te zijn; binnen de gelijktijdigheid wordt een bepaalde ongelijktijdigheid ingebouwd. Ook Hegel houdt tot op zekere hoogte aan het *primum vivere deinde philosophari* vast. De filosofie is een 'Späterscheinung', haar beoefening in zeker opzicht een *luxu* (Einl 39m, 152): eerst waar de onmiddellijke levensbehoeften bevredigd zijn, neemt het denken zijn vlucht. Hegel beroept zich op Aristoteles. '... nachdem für die Not des Lebens gesorgt ist, hat man zu philosophieren angefangen, [sagt] Aristoteles.' (39m)

<sup>32</sup> Gehlen definieert 'Geschichtlichkeit' als 'die geschichtliche Seinsweise des menschlichen Geistes' (gecit. bij Von Renthe-Fink, 'Geschichtlichkeit', *Hist. Wörterb. der Phil.*, Band 3, Darmstadt 1974, kolom 405).

<sup>33</sup> Cf Von Renthe-Fink, l.c.

<sup>34</sup> Zie Rüdiger Bubner, 'Philosophie ist ihre Zeit, in Gedanken erfasst', in: *Hermeneutik und Dialektik*, Band I, Festschrift H.-G. Gadamer, Tübingen 1970, 317 e.v.

<sup>35</sup> Zo bijv. Joachim Ritter, *Hegel und die französische Revolution*, o.a. 13. Zie ook Theunissen, *Hegels Lehre vom absoluten Geist*, o.a. 376. Zie ook het bovengenoemde art. van Bubner, vooral p. 336 e.v.

De filosofie is de 'hoogste bloei' (39m, 149), maar tevens de laatste opbloei, waarin zich reeds de dood van de plant aankondigt. Zij is een 'Spät-erscheinung' en bovendien een teken van verval: waar het concrete leven geen bevrediging meer schenkt, vlucht de tijdgeest in de filosofie.<sup>36</sup> Trefend wordt dit in de volgende passage tot uitdrukking gebracht: 'Es sind die Zeiten des beginnenden Untergangs, des Verderbens der Völker; da hat sich der Geist in die Räume des Gedankens geflüchtet, die Philosophie sich ausgebildet.' (153) En op een andere plaats heet het: 'Der Geist zieht sich zurück aus der Gegenwart . . .' (285)

Deze vlucht uit het heden maakt de nood van de tijd alleen maar acuter. De filosofie opent de ogen voor het onbevredigende van de historische situatie (286); dit is de wijze waarop zij ook nog in het isolement een factor, en wel: een *negatieve* factor, van belang blijft: de filosofie, 'indem sie so auftritt, hilft durch bestimmte Einsicht das Verderben vermehren, befördern.' (l.c.)<sup>37</sup>

Aan het slot van de voorrede tot de rechtsfilosofie vindt men de beroemde passage over het 'Grau in Grau' van de filosofie, waarmee het leven zich niet laat vernieuwen; hierop volgt dan het beeld van de uil van Minerva die eerst met de aanbreekende avondschemering zijn vlucht begint. Een verwante tekst treft men in de *Einleitung* aan: 'Die Philosophie fängt an mit dem Untergange einer reellen Welt. Wenn die Philosophie auftritt und – grau in grau malend – ihre Abstraktionen ausbreitet, so ist die frische Farbe der Jugend, Lebendigkeit schon vorbei. Es ist eine Versöhnung dann, was sie hervorbringt, aber nur in der Gedankenwelt, nicht in der irdischen.' (151) In de rechtsfilosofie krijgt men de indruk dat Hegel zich, onder de druk van de tijdsomstandigheden, gedesillusionneerd van de geschiedenis afwendt, maar tevens tot het inzicht is gekomen dat de trans-historische verzoening welke de filosofie biedt, niet anders dan partieel kan zijn en als een vlucht gestempeld blijft.<sup>38</sup> Het opmerkelijke van de context waaruit het laatste citaat stamt, is evenwel dat daar in het geheel niet een onmiddellijke relatie met de contemporaine ontwikkelingen wordt gelegd. Als voorbeeld van de vlucht uit het heden worden de Griekse filosofen ten tijde van de Peloponnesische oorlogen ten tonele gevoerd (151), voorts wordt gewezen op de opkomst van het neo-platonisme tijdens het verval van het Keizerrijk en het opleven van antieke filosofieën in het herfsttij van de Middeleeuwen (152). Men ziet wel dat het

<sup>36</sup> Cf Einl 153, vgl 39m, 285.

<sup>37</sup> Vgl ook deze uitspraak van *Schelling*: '... wenn ein ... Zeitalter des Glücks und der reinen Produktion vorbei ist, so tritt die Reflexion und mit ihr die allgemeine Entzweiung ein; was dort lebendiger Geist war, wird hier Ueberlieferung.' (*Sämtl. Werke* Stuttgart/Augsburg 1856-1861, Band V, 360; geciteerd bij H.J. Sandkühler, 'Geschichte und Entfremdung . . .', *Hegel Jahrbuch* 1968/69, 109, noot 10)

<sup>38</sup> Over de 'druk van tijdsomstandigheden', zie: hierboven, p. 53, noot 27 (n.a.v. K-H. Iltings inleiding tot de rechtsfilosofie).



'Grau in Grau' hier geenszins als een laatste horizont fungeert. De negativiteit van het denken versterkt weliswaar het bederf van het volksleven, maar bevrijdt tevens (dit wil Hegel ons althans doen geloven) de krachten van een *nieuw* tijdperk. Het begrijpen van de eigen tijd is ook bevrijding van hetgeen daarin levenskrachtig is.<sup>39</sup>

De filosofie is graf en bakermat van het nieuwe tevens: '... sie ist die innere Geburtstätte des Geistes, der später als Wirklichkeit auftritt.' (150) Als 'immanent, tegenwoordig, present denken'<sup>40</sup> kent zij geen discontinuïteit en deelt dan ook niet werkelijk in het wel en (vooral) het wee van de eigen tijd. Ik meen dat Bloch dit laatste juist heeft gezien: 'Hegel lehrt zwar, jede grosse Philosophie sei ihre Zeit in Gedanken gefasst, doch die Fassung selber kommt hier nicht aus der Zeit, sie kommt aus der angeblichen Autarkie der für sich werdenden Gedanken selbst.'<sup>41</sup>

Tegen de uitspraak van Bloch zou kunnen worden ingebracht dat Hegel weliswaar aan het denken naar zijn vorm een transcenderend vermogen toekent (Einl 149), maar het naar zijn inhoudelijk aspect aan het 'substantiële van een bepaalde tijd bindt en dat om deze reden de autarkie van het denken veel minder gewicht heeft dan Bloch doet voorkomen. Deze kwestie is voor de discussie m.b.t. de 'Geschichtlichkeit' van het grootste belang en verdient daarom terdege onze aandacht.

Het begrijpende denken heeft geen andere inhoud dan hetgeen in zijn tijd als substantie voorhanden is. In dit opzicht blijft de filosofie, als 'das Bewusstsein des Substantiellen ihrer Zeit' (149), noodzakelijkerwijs binnen de horizon van haar wereld besloten. De volgende passage laat hieromtrent geen misverstand bestaan: 'Aus dem Substantiellen seiner Zeit kan Niemand heraus, so wenig wie aus seiner Haut. – Also in substantieller Hinsicht kan die Philosophie ihre Zeit nicht überspringen.' (l.c.) Wij mogen in dit verband niet voorbijgaan aan het onderdeel uit de voorrede tot de rechtsfilosofie waarin Hegel zich in scherpe bewoordingen tegen het 'Sollen' keert en voor die gelegenheid het *hic Rhodus, hic saltus* transformeert tot: '*hier* ist die Rose, *hier* tanze'. Elk individu is 'zoon van zijn tijd'. Op deze verklaring volgt de uitspraak die wij tevoren noteerden: 'zo is ook iedere filosofie haar tijd in gedachten gevat'. 'Es ist ebenso töricht', vervolgt Hegel, 'zu wännen, irgendeine Philosophie gehe über ihre

<sup>39</sup> In zeker opzicht heeft het *gebrijpen* bij Hegel de majeutische functie die Marx aan de *revolutionaire praxis* toekent.

<sup>40</sup> 'Die Philosophie ist ein immanentes, gegenwärtiges, präsentenes Denken, enthält die Gegenwart der Freiheit in den Subjekten.' (Einl 201) Zie ook de indringende analyse die J.P.A. Mekkes van het 'presente denken' heeft gegeven (*Radix, tijd en kennen*, Amsterdam 1971; *Tijd der bezinning*, Amsterdam 1973). Prof. Mekkes is in de eerste plaats in debat met het contemporaine denken, maar in vele opzichten raakt zijn kritiek ook de wortels van Hegels filosofie.

<sup>41</sup> Bloch vervolgt: 'Es fehlt die dargestellte Abhängigkeit von Wirtschafts- und Gesellschaftsgeschichte, von den gleichzeitigen sozialen Bedingungen ringsum...' (*Subjekt-Objekt*, 352)

gegenwärtige Welt hinaus, als, ein Individuum überspringe seine Zeit, springe über Rhodus hinaus.' (PhR p 16) Zo relateert Hegel de filosofie zeer beslist aan de 'geschichtliche' wereld en dit met het uitdrukkelijke oogmerk het waanwijze 'Sollen', het gratuite postuleren van ideale toestanden en de al te gemakkelijke romantische wereldontvluchting, de pas af te snijden (p 15-17).

Hierbij mag niet uit het oog worden verloren dat het substantiële in een ontwikkeling begrepen is. In Hegels geschiedenis van de filosofie neemt de ontwikkelingsgedachte zelfs een aanmerkelijk ruimere plaats in dan in zijn filosofie van de christelijke religie. De christelijke religie heeft, in zijn ogen, van meet af de volle waarheid tot inhoud, zij het ook in de vorm van de voorstelling. Daarentegen correspondeert elke grote filosofie met een bepaalde ontwikkelingsfase van de idee (cf Einl 72m). Hierop doelt de stelling dat elke filosofie in de 'beperkte' van haar tijd 'bevangen' is (l.c.). Men kan daarom 'niet beter zijn dan de tijd'.

Dit laatste impliceert intussen geenszins dat het denken zelf tot iets eindigs en tijdelijks zou worden gemaakt: op het 'besseres nicht als die Zeit' volgt onmiddellijk 'aber aufs beste sie sein'. Rosenzweig die deze woorden uit de Frankfurter jaren citeert (zij dateren van omstreeks de eeuwwisseling), trekt van hieruit een lijn naar de rechtsfilosofie van 1820: 'Auch jetzt will er "besseres nicht als die Zeit" sein: sie ist das Rhodus, wo er "tanzt"; aber "aufs beste" will er sie sein: nicht das Kreuz der Gegenwart, sondern die Rose darin hat er sich vorgesetzt zu erkennen.'<sup>42</sup> Eigenlijk blijft de filosofie niet binnen haar tijd, maar binnen de *geest van haar tijd* besloten. Later zou het onderscheid tussen 'tijd' en 'geest' sterk vervagen, bij Hegel echter is het nog essentieel. Hegel vraagt erkenning van het 'feit' dat het denken, bij al zijn vrijheid, niet over de horizon van zijn tijd kan heen zien. Het is van belang hierop attent te zijn. Tevens dient scherp te worden gezien dat heel zijn streven er op is gericht de angel (het *kruis*) van de tijdgebondenheid weg te nemen. Dat niemand over zijn tijd kan 'heenspringen', betekent, blijkens het vervolg, dit: '... der Geist seiner Zeit ist auch sein Geist; aber es handelt sich darum, ihm nach seinem Inhalte zu erkennen.' (SW 18 275)

Het is nodig hier nog een volgende stap te doen. De filosofie begrijpt niet slechts haar tijd, maar in deze filosofie 'begrijpt' de geest van de tijd zichzelf. De tijdgeest legt zijn principe ('das Prinzip der bestimmten Stufe seines Selbstbewusstseins'; Einl 39m) uit één in een 'rijke' verscheidenheid van gestalten. Hegel spreekt van een 'organisatie', een 'dom' met 'veelvoudige gewelven, gangen, zuilenrijen, hallen, afdelingen' (39m). Van dit rijk geschakeerde geheel is de filosofie 'één vorm', maar dan toch een uitzonderlijk belangrijke: zij vormt de 'hoogste bloei', het '*begrip*', het 'gees-

<sup>42</sup> *Hegel und der Staat*, II, 82; cf o.c., I, 99 e.v.

telijke wezen' van deze 'toestand', kortom: hier is 'der *Geist der Zeit* als *Geist* sich denkend vorhanden' (l.c.). En, vervolgt de tekst: 'Das vielgestaltete Ganze spiegelt in ihr als dem *einfachen Brennpunkt* . . . sich ab.'

Schijnbaar is het 'vatten' van de tijd als een 'samenvatten' bedoeld. In deze zin heeft men na Hegel de geest gezien als de kracht waaraan het leven binnen een bepaalde cultuurkring zijn bestand en eenheid van stijl dankt. Windelband bijv. noemde de geest het 'Inbegriff der Werte des Kulturlebens'; Dilthey sprak van het 'inbegrip' van het *geschichtliche* leven en Dreyer van een 'kulturphilosophisches Universale'.<sup>43</sup> Voor deze opvatting kan men zich evenwel niet op het 'ihre Zeit in Gedanken erfasst' beroepen. Men zou dan nl. de vlijmscherpe *negativiteit* die bij Hegel in het 'vatten' meekomt, miskennen. Hegel spreekt wel van een 'afspiegeling' van het 'vielgestaltete Ganze' (zie boven), maar het betreft hier, hoe merkwaardig het ook klinkt, een afspiegeling in een *eenvoudig* punt, in een *brandpunt*. Het 'vatten' heeft zeker niet de strekking van een passief opvatten, maar ook niet zonder meer van een samen-vatten; het is een doordringen, verteren, toeëigenen en tevens een terugnemen van de veelvormige gestalten.<sup>44</sup> Hier heeft de eerder vermelde ongelijktijdigheid haar plaats. Niet voor niets localiseert Hegel de opbloei van het wijsgerige denken in de tijden van culturele neergang en onbinding: dit zijn de perioden waarin de geest zich uit de *rijke* verscheidenheid van tijdgebonden gestalten losmaakt, deze negeert en terugstoot, om tot zichzelf en tot de eigen substantiële vrijheid in te keren!

Voor het latere historisme vormde de continuïteit tussen de verschillende tijdperken een probléem van de eerste orde. Bij Hegel daarentegen is de geest zowel de eenheid van een bepaalde tijd, als ook het verbindende tussen de tijdperken en dit laatste krachtens de *presentie* van het denken, dat juist dáár waar het leven door de dood gaat, *er bij is* en de regie in handen houdt: het graf is tevens 'Geburtstätte' (zie boven).

In het zojuist gereleveerde ligt, naar ik meen, het antwoord besloten op de vraag van Von Renthe-Fink: 'Warum konnte der Begriff der Geschichtlichkeit für Hegel keine systematische Kategorie werden, obwohl ihn das Problem der Geschichtlichkeit sein ganzes Leben lang aufs Tiefste und Nachhaltigste beschäftigt hat?'<sup>45</sup> Het is het primaat van het presente denken met zijn tegen al het vergankelijke gerichte negativiteit, waardoor de 'Geschichtlichkeit' hier een, in vergelijking tot het moderne historisme, beperkte plaats inneemt. Trouwens, in feite heeft Von Renthe-Fink later zelf zijn vraag beantwoord: "Geschichtlichkeit" wird kein systematischer Zentralbegriff Hegels, zweifellos wegen der in ihm verborgenen relativistischen, historistischen Konsequenzen und wegen der am-

<sup>43</sup> Cf het art. 'Geist', *Hist. Wörterb. der Phil.*, Band 3, kolom 200 e.v. Zie voorts K. Löwith, 'Wahrheit und Geschichtlichkeit', 14 e.v.

<sup>44</sup> Vgl deel I, hfdst. 6, inzake de 'delging van de tijd'.

<sup>45</sup> *Geschichtlichkeit*, 37.

bivalenten Haltung, die Hegel dem geschichtlichen Geschehen gegenüber einnimmt: Das “nur Faktische” und “bloss Historische” ist letztlich spekulativ gleichgültig.<sup>46</sup>

In de laatste decennia is er een interpretatie naar voren gekomen die op belangrijke punten van de hierboven verdedigde verschilt, zonder dat er partij wordt gekozen voor een historisering van het geest-begrip op de wijze van het post-hegelse historisme. Deze nieuwe opvattingen zijn van een dermate groot belang, dat zij hier niet onopgemerkt mogen blijven, ook al zal de bespreking beknopt moeten blijven.

In de eerste plaats dient Joachim Ritter te worden genoemd. In zijn bekende werk *Hegel und die französische Revolution* (voor 't eerst verschenen in 1957) verdedigt Ritter de stelling dat Hegel de filosofie tot een ‘Theorie der Zeit’ wilde maken.<sup>47</sup> Hegel zou hebben gestreefd naar een hermeneutiek, een *theorie*, van de moderne wereld, zoals deze door de Industriële revolutie en de Franse revolutie was heengegaan.<sup>48</sup> In tegenstelling tot het postulerende denken van Fichte, aldus Rohrmoser, in aansluiting bij Ritter, ‘ist die Hegelsche Philosophie als eine Hermeneutik der vorhandenen geschichtlichen Realität, der Welt, wie sie ist, und nicht, wie sie sein soll, zu kennzeichnen, so wie es vor allem von Joachim Ritter mit Nachdruck herausgearbeitet wurde.’<sup>49</sup>

Meer recent heeft Michael Theunissen, in een indrukwekkende studie, een overeenkomstige interpretatie ontwikkeld. Theunissen spreekt van de ‘Geschichtlichkeit der Philosophie, die Hegel selbst entdeckt hat’.<sup>50</sup> Hij geeft toe dat Hegel uit zijn ontdekking niet de volle consequenties heeft getrokken. Hier ligt z.i. de ‘waarheidskern’ in de overigens ‘onware bewering’ dat Hegel de eendigheid niet au sérieux zou hebben genomen.<sup>51</sup> De-

<sup>46</sup> ‘Geschichtlichkeit’, *Hist. Wörterb. der Phil.*, 3, kolom 405.

<sup>47</sup> De uitdrukking ‘Theorie der Zeit’ (c.q. ‘Theorie der eigenen Zeit’, etc.) vindt men in de Suhrkamp-uitgave (edition Suhrkamp 114) o.m. op de volgende plaatsen: p. 15, 17, 24, 29, 52, 88; vgl 51.

<sup>48</sup> ‘Aber das bedeutet auch, dass Hegel die Philosophie... zur Theorie der Zeit macht; sie erhält die Aufgabe, die politische Freiheit der Revolution in ihrem Wesen zu begreifen...’ (o.c., 24). ‘Hegel hatte als erster – wenigstens in Deutschland – begriffen, dass die sich in Frankreich und England vollziehende politische und soziale Revolution das gesamte menschliche Sein in allen seinen Bereichen in den Strom der Veränderung hineinzieht, und deswegen die Philosophie zur Theorie der Zeit erhoben und auf die Durchdringung des politischen Geschehens... verwiesen.’ (o.c., 88).

<sup>49</sup> *Subjektivität und Verdinglichung*, 85 (vgl Ritter, o.c., 58). Zie ook de kritiek van O. Marquard: ‘... das Prinzip Hermeneutik ist innerhalb der Gegenwartsphilosophie weithin ein etabliertes Prinzip. Aber nicht durch Rückgriff auf Hegel, sondern im Gegenzug zu Hegel ist es dazu geworden. Spätestens seit Dilthey – und dort unter Berufung etwa auf Schleiermacher und nicht auf Hegel – wird es philosophisch fundamental...’ (‘Hegel und das Sollen’, 107)

<sup>50</sup> *Hegels Lehre vom absoluten Geist*, 52.

<sup>51</sup> I.c.

ze bewering is onjuist wat de inhoud van Hegels denken betreft, zij is, zo vervolgt Theunissen, bij alle juistheid ook onjuist met betrekking tot de vorm van dit denken, aangezien 'Hegel seine Philosophie eben doch auch so an Geschichte ausliefert, dass er ihre Absolutheit relativiert. Er hat durchaus ein für ihn verbindliches Bewusstsein von der Endlichkeit des Philosophierens.'<sup>52</sup> Voor deze opmerkelijke stelling beroept Theunissen zich op het 'aangewezen-zijn van het begrip op de voorstelling'.<sup>53</sup> De 'Geschichtlichkeit' van Hegels filosofie ligt naar zijn oordeel besloten in de omstandigheid dat dit denken op de religieuze voorstellingswijze betrokken blijft, in het bijzonder op het *historische* gehalte van hetgeen deze voorstellingen aanreiken. Van centrale betekenis is de volgende uitspraak: 'Erst der Umstand, dass Philosophie den Inhalt reflektiert, *den Religion ihr historisch vorgibt*, macht sie notwendig in allen ihren Teilen zu einer Religionsphilosophie.' (curs. van mij; SG)<sup>54</sup>

Een buitengewoon originele interpretatie, die op enkele punten belangrijk van de zojuist gereleveerde verschilt, maar niettemin in haar conclusies in een zelfde richting wijst, vindt men bij Fackenheim. Hegel, zo meent Fackenheim, heeft in de filosofie de mogelijkheid gezocht van een overkoepeling en re-intergratie van het gefragmentariseerde leven.<sup>55</sup> Slechts een *oneindig* en *transhistorisch* denken heeft hij hiertoe in staat geacht.<sup>56</sup> Wij zien hier reeds onmiddellijk waarin deze visie zich onderscheidt van de interpretatie van Theunissen. Fackenheim legt, naar het mij voorkomt heel terecht, de nadruk op de (vermeende) oneindigheid van het denken. In dit verband zal hij dan ook de term 'Geschichtlichkeit' vermijden.

Hiermee is echter nog slechts één kant van de zaak getypeerd. Het denken, naar Hegels ontwerp, mag oneindig zijn, d.w.z. in beginsel door niets begrensd, het kan toch niet op zichzelf bestaan. Reeds in de geschiedenis van de filosofie vòòr Hegel ziet Fackenheim, behalve een radicalisering van de denk-autonomie, ook, en met het vorige nauw verbonden, een toenadering tot de christelijke religie optreden. Kant, Fichte en Schelling zouden al tot het inzicht zijn gekomen dat de rede het niet zonder een 'Sitz im Leben' kan stellen.<sup>57</sup> Hegel heeft z.i. niet alleen de kantiaan-

<sup>52</sup> l.c.

<sup>53</sup> O.c., 52 e.v., 231-236 (Theunissen geeft hier een belangwekkende parafrase van Enz 565), 375 e.v.

<sup>54</sup> O.c., 79.

<sup>55</sup> *The Religious Dimension in Hegel's Thought*, o.a. 101: '... the complete spiritual overreaching of the whole actual world is the complete philosophic thought.'

<sup>56</sup> Bijv. p 232: '... which is the final, and hence transhistorical, philosophical thought.'

<sup>57</sup> O.c., 227-233. Slechts de 'religieuze levensdimensie' kon volgens Fackenheim als 'matrix' voor het filosofische denken dienen. Ter adstructie wijst hij o.m. op het volgende: 'Kant takes his stand on a morally justified religious hope, Fichte on a "religion of joyous moral activity", Schleiermacher on one of pious passivity, and Schelling on that unique "revelation" which is art.' (o.c., 228).

se autonome rede geradicaliseerd, maar evenzeer, en met nog grotere intensiteit dan zijn voorgangers, naar een 'existentiële matrix voor het filosofische denken' gezocht.<sup>58</sup> En, vervolgt Fackenheim, 'in this process is driven into a unique philosophical confrontation with historical Christianity.'<sup>59</sup> Uitsluitend de christelijke religie kan bemiddelen tussen de filosofie en het eindige leven, aangezien zij in dit leven staat en tevens met het filosofische denken de oneindigheid gemeen heeft.<sup>60</sup> In deze zin blijft de filosofie op de christelijke religie aangewezen.<sup>61</sup>

Ontegengesteld bevatten de interpretaties die hier kort de revue passeerden, tal van waardevolle elementen. Het grote twistpunt is en blijft evenwel de taxatie van de denk-negativiteit. Hierover tenslotte nog een enkel woord, waarbij wij ons beperken tot Theunissen en Fackenheim.

Ook Theunissen erkent dat Hegel een *transformatie* van het 'Christendom' en zijn voorstellingswereld op het oog heeft, getuige bijv. de uitspraak: 'Sie (de filosofie; SG) ist selbst nichts anderes als die Bewegung, in der sie das Christentum umformt.'<sup>62</sup> De revolutionaire radicaliteit van de transformatie onderschat hij echter, zoals bijv. blijkt waar hij spreekt van een nabootsing ('Nachahmung') door de filosofie van de (in Christus) absoluut volbrachte verzoening.<sup>63</sup> Veelzeggender is nog zijn verzekering dat de absolute geest 'niet anders is . . . dan de in Christus geopenbaarde God'.<sup>64</sup>

Bij Fackenheim krijgt de transformatie van het eindige leven en van de eindige vormen waarin de waarheid historisch verschijnt, een aanmerkelijk sterker accent. Niettemin mist men bij hem de erkenning van de dub-

<sup>58</sup> O.c., 228, vgl o.a. 231. In rekening dient te worden gebracht dat bij Hegel de radicalisering van de autonomie-idee met een ingrijpende kritiek op deze idee gepaard gaat. Niet 'zelf-wetgeving' – een ideaal dat een tweeheid veronderstelt, t.w. van een rede die aan 'iets anders' de wet stelt en tevens door dit persistente anders-zijn begrensd en beperkt wordt – maar het actuele zelf-bezit is het kenmerk van het ware. Het primaat van deze *causa sui*-gedachte (men zie hierover J.H.A. Hollak) maakt m.i. het spreken van een 'existentiële matrix' en een 'Sitz im Leben' hachelijk.

<sup>59</sup> O.c., 228.

<sup>60</sup> O.c., o.a. 117, waaruit wij aan het slot van het tweede deel een passage citeerden.

<sup>61</sup> 'The Christian religion, then, is not replaced by Hegel's philosophy. It *remains* forever its essential condition. Philosophy presupposes Christianity but it has the additional task to *explain* the religious attitude in the light of the Divine-human relation which Christianity itself has first revealed.', aldus Louis Dupré in zijn recensie van Fackenhaims boek (*Hegel-Studien*, Band 6 (1971) 334).

<sup>62</sup> *Hegels Lehre* . . . , 367.

<sup>63</sup> O.c., 383. Vgl Michael Elsässer, in zijn recensie van deze studie: 'Eben darin aber ist der Mangel von Theunissens Abhandlung zu suchen: sie verdeckt nämlich, dass das Hegelsche Denken bereits im Ansatz den für das Selbstverständnis christlicher Theologie bestimmenden historischen Aspekt des "Christusereignisses" philosophisch überformt.' (*Phil. Jahrbuch* 80 (1973) 208).

<sup>64</sup> O.c., 11. Zie ook W. Weischedel, *Der Gott der Philosophen*, I, 312-315. Weischedel (aan wie Theunissen zijn boek had opgedragen) distantieert zich scherp van de these dat Hegels filosofie in haar kern 'christologisch' zou zijn.

belzinnigheid die in het aangewezen-zijn van het denken op het niet-filosofische leven besloten ligt. Het was deze dubbelzinnigheid, deze gebrokenheid, waarvoor wij aan het slot van de beschouwingen over Hegels godsdienstwijsbegeerte aandacht vroegen.<sup>65</sup> Fackenheim stelt zich op het standpunt dat de transfiguratie van het eindige leven steeds gepaard gaat met een herstel van dit leven. Hier zij slechts het resultaat vermeld waartoe Fackenheim via een aanéenschakeling van subtiële argumenten komt: 'Such a thought activity (zoals door Hegel bedoeld; SG) would forever arise from a life required as its basis and presupposition, it would rise above it and in so doing transfigure it, and – because the result of having risen does not destroy but is the process of perpetual rising – it would reinstate life even as it transfigures it.'<sup>66</sup>

Langs deze weg neemt Fackenheim de angel uit de denk-negativiteit weg. Overigens erkent hij dat Hegel niet tot een harmonieuze visie op de verhouding van denken en leven is gekomen. Zo staat hij uitvoerig stil bij het slotgedeelte uit de Berlijnse colleges over de godsdienstfilosofie, waarin, zoals wij weten, sprake is van een vluchten tot het geïsoleerde heiligdom van de rede.<sup>67</sup> Hegel, zo luidt (enigszins vrij weergegeven) Fackenhaims commentaar, is in deze jaren gaan inzien dat het de protestantse wereld aan de kracht ontbreekt het gefragmentariseerde leven te helen. De filosofie is wél tot deze heling in staat, maar uitsluitend in het denken. Nu haar 'Sitz im Leben' wegvalt, is zij gedwongen te vluchten.<sup>68</sup> In deze, op zichzelf correcte, zienswijze is te weinig verdisconteerd dat op Hegels standpunt het denken zich eigenlijk niet anders kan ontplooiën dan in de weg van een negatie van het historische leven, met inbegrip van hetgeen aan deze religie historisch is.

Dat deze negativiteit het 'aangewezen-zijn', waarvan boven sprake was, niet ongedaan maakt, is een ándere zaak. In de slotbeschouwing willen wij aan deze kwestie nog de nodige aandacht schenken. Nu reeds dient te worden uitgesproken dat de merkwaardige twee-eenheid van een tegen al het eindige gerichte *negativiteit* en een op dit eindige *aangewezen* blijven, bij Hegel een belangrijke wending t.o.v. zijn illustere voorgangers impliceert. Hegel neemt resoluut afscheid van het construerende en postulerende denken van bijv. Kant en Fichte en stelt hiertegenover de filosofie tot taak *hetgeen is, te begrijpen* (PhR p 16, RIV 184m). Het is met name de verdienste van Ritter, Rohrmoser, Theunissen en Fackenheim op de grote betekenis van deze wending de aandacht te hebben gevestigd.

<sup>65</sup> Zie het slot van ons tweede deel. Ter plaatse citeerden we al uit de recensie van Klaus Hedwig: 'Fackenheim ... folgt nicht der unerhörten Härte, mit der Hegel die überkommenen Seinsentwürfe und ihre theologischen Implikationen destruiert und sie in Fluss und Verfall treibt.'

<sup>66</sup> *The Religious Dimension*, 229.

<sup>67</sup> Zie de slotparagraaf van het vorige hfdst.

<sup>68</sup> O.c., 233-235: 'The "Discordant Note" '.

## DERDE HOOFDSTUK

### HET EINDIGE EN HET ABSOLUTE

De tijd is nu gekomen voor een slotbeschouwing. Het zou een ijdel streven zijn in dit bestek een totaalbeeld van Hegels 'systeem' te willen schetsen. Het kan er slechts om gaan uit het eerder besprokene dié elementen naar voren te halen die voor het thema van deze studie van centraal belang zijn. Tevens biedt dit gelegenheid bepaalde onderdelen nog iets scherper te belichten.

1. Opmerkelijk vooral is de geweldige onrust die Hegel in het eindige legt. Het eindige is onzelfgenoegzaam, zonder bestand, zichzelf opheffend, etc. Wij zien Hegels denken hier van zijn meest originele zijde. Het leerstuk van de *idealiteit* van het eindige, hierover gaat het immers, treft men bij geen van zijn onmiddellijke voorgangers aan. Hegels kritiek aan het adres van Fichte en Kant, om ons tot dezen te beperken, komt veeleer in feite steeds neer op het argument dat het eindige niet als een op zichzelf staande realiteit mag worden opgevat. Hegel heeft scherp beseft dat de verzelfstandiging van het eindige uiteindelijk ten koste van dit eindige zelf moet gaan (cf punt 8) en dat het vanuit het 'Sollen', het postuleren van onbereikbare idealen, nog slechts één stap is naar een religieus of politiek fanatisme, dat elk moment kan omslaan in een blinde terreur tegen al wat niet in de 'blauwdruk' van de ideale toestand past.<sup>1</sup>

Nog belangrijker is het wellicht dat spoedig na Hegels dood met het idealisme, ook het dogma van de idealiteit van het eindige overboord zou worden gezet. Dit laatste gebeurde met name in de kring van de jong-hegelianen. Marx bijv., zelf in dit milieu grootgeworden, was wel terdege door Hegels methode gegrepen, maar gaf aan de negatieve 'dialectiek van het eindige' een beslissende wending door haar werkterrein tot de 'Vorgeschiede' van de mensheid in te perken.<sup>2</sup> Voorbij die grens begint het gebied waar het zintuigelijke in zijn onmiddellijkheid en positiviteit is geëgitimeerd. Terecht stelt Rohrmoser dat in het geschil tussen Hegel en Marx de vraag naar de 'Positivität des endlich-sinnlichen Menschen' de eigenlijke inzet vormt, in vergelijking waarmee de kwestie van 'theorie en

<sup>1</sup> Over de 'idealiteit' van het eindige, zie p. 89; inzake het 'fanatisme', zie p. 116-118.

<sup>2</sup> Cf mijn artikel 'Negatieve filosofie en Kritische theorie', vooral 115 e.v.



praxis' van ondergeschikt belang is.<sup>3</sup> Houdt Hegel vast aan het onzelfge-noegzame en transitorische karakter van al het eindige, Marx daarente-gen verdedigt, in het voetspoor van Feuerbach, 'dass an sich gute, ver-mittlungs-unbedürftige, sinnliche Sein des Menschen und seiner auf die sinnliche Apperzeption reduzierten Weltbeziehung.'<sup>4</sup>

2. J. Müller, een tijdgenoot van Hegel, klaagde: 'Voor een eindig le-ven, dat zich in zuivere, ongestoorde harmonie met God en met zichzelf ontvouwt, is in dit (Hegels; SG) systeem nu eenmaal geen ruimte.'<sup>5</sup> Het is opmerkelijk, ofschoon niet onbegrijpelijk (gelet op het in het vorige punt gereleveerde), dat Hegel het leerstuk van de ideële natuur van het eindige met een beroep op de *religie*, i.p.v. op de wijsgerige traditie, ondersteunt: '... denn die Religion anerkennt die Endlichkeit ebensowenig als ein wahrhaftes Sein, als ein Letztes, Absolutes, oder als ein Nicht-Gesetztes, Unerschaffenes, Ewiges.' (WL I 145) Het zou onjuist zijn zonder meer Müllers zijde te kiezen en dit beroep op de religie als niet ter zake af te doen; daarvoor werkt bij Hegel te sterk het geloofsinzicht in de principiële onzelfgenoegzaamheid van het creatuurlijke door. Hier hoort men nog de naklank van Augustinus' woorden: *Orrustig is ons hart, totdat het rust vindt in U, o Heer!*<sup>6</sup>

Wat Hegel met Augustinus gemeen heeft, schijnt in de eerste plaats een diep besef van de tijdelijkheid van het menselijke bestaan te zijn. Evenwel dient juist op dit punt een belangrijk onderscheid te worden aangebracht. De tijd behoort bij Hegel tot het natuurlijke en blijft als zodanig het 'vreemde'. Nu is, zoals M.C. Smit vaststelt, ook Augustinus niet tot een harmonieuze opvatting van de tijd gekomen.<sup>7</sup> Hij echter heeft de 'ongunst van de temporaliteit' overwonnen door de 'erkenning van zin in de zichtbare wereld'.<sup>8</sup> Tot deze erkenning kon Augustinus slechts langs één weg komen, nl. door de tijd te betrekken op een 'gebeurtenis die zelf tijdelijk, historisch is, de Incarnatie'.<sup>9</sup> In Hegels tijdsopvatting daarentegen preva-leert de discontinuïteit van de tijd op zodanige wijze dat de Incarnatie en het Kruis tot gebeurtenissen in een ver verleden worden.<sup>10</sup> Om deze re-den biedt Hegels filosofie geen zicht op de *zin* van de zichtbare wereld. Op het ontbreken van dit perspectief, en niet, zoals bij Müller, op het ge-

<sup>3</sup> 'Die Religionskritik von Karl Marx im Blickpunkt der Hegelschen Religionsphilosophie', *Neue Zeitschr. f. syst. Theol.* 2 (1960) 62. Vgl. R. Ahlers, 'Endlichkeit und absoluter Geist', *Zeitschr. f. phil. Forschung* 29 (1975) 64 e.v., noot 1, waar overeenkomstige uitspraken uit andere publicaties van Rohrmoser worden geciteerd.

<sup>4</sup> Rohrmoser, o.c., 53 e.v.

<sup>5</sup> *Die christliche Lehre von der Sünde* 1849, I, 549, gecit. door W. Pannenberg, *Gottesgedanke und menschliche Freiheit*, 97 e.v.

<sup>6</sup> *Inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te Domine!* (*Confessiones* 1.1).

<sup>7</sup> 'De tijd der geschiedenis', 9.

<sup>8</sup> M.C. Smit, o.c., 9 e.v.

<sup>9</sup> *Idem*, 9.

<sup>10</sup> Hierover werd uitvoerig gesproken in het 1e hfdst. van dit deel.

mis aan ruimte voor een 'ongestoord eindig leven', dient de kritiek te zijn gericht.

3. In eerder instantie wees ik er op hoe weinig aandacht er als regel, en zelfs in studies inzake Hegels geschiedfilosofie, aan de tijdsleer wordt besteed.<sup>11</sup> Waar er wel aandacht is, is deze veelal eenzijdig gericht, in de nieuwere literatuur betreft het vooral pogingen de 'geest' te temporaliseren. Als voorbeeld werd de interpretatie van Riedel genoemd.<sup>12</sup> Een ander, nog sprekender, voorbeeld levert een recente studie van Angermeier. Angermeier is van oordeel dat Hegel de geest 'in de tijd verlegd' heeft.<sup>13</sup> Zo komt hij tot de 'Schlussfeststellung': '... dass der eigentliche Charakter und der spezifische Gewinn von Hegels neuem Geschichtsverständnis darin liegt, die Geschichte als die Form der Weltzugewandtheit des Menschen herausgestellt zu haben.'<sup>14</sup> Deze 'Weltzugewandtheit' contrasteert hij met de 'weltabgewandter Weise' waarop z.i. Augustinus en Heidegger geest en tijd hebben verbonden. In de inleiding tot de tijdsopvatting van eerstgenoemde leest men over *Hegel*: '... dass hier der Wert der Zeit erhöht wurde durch die Betrachtung als geisterfülltes Geschehen in der Welt.'<sup>15</sup> Deze visie is niet gefundeerd. Hegel verbindt weliswaar geest ('begrip', etc.) en tijd – het 'begrip' is de 'macht van de tijd', zijn negativiteit is het 'binnenste', de 'oneindige vorm' van het negatieve van de tijd<sup>16</sup> – maar van een temporalisering of historisering van de geest is er geen sprake. De geest blijft, om zo te zeggen, innerlijk vrij t.o.v. de tijd. In zijn veruitwendiging aan de tijd verliest hij zichzelf niet; vandaar dat hij ook het vermogen heeft de 'tijdsvorm' weer op te heffen.<sup>17</sup>

Het zou overdreven zijn te beweren dat uitsluitend de tijdsleer de toegang tot Hegels systeem ontsluit. Wel is de tijdsopvatting bij uitstek geschikt tot het geven van inzicht in een grondprobleem dat Hegel eigenlijk onopgelost heeft gelaten. De geest heeft de tijd nodig om zijn innerlijke rijkdom ten toon te spreiden, maar deze blijft hierbij wat hij was: 'vorm van de uiterlijkheid'. Als zodanig heeft de tijd de connotatie van 'vreemdheid'; het binnentreden in de tijd draagt het kenmerk van 'zelf-vervreemding'. Ofschoon de geest zichzelf niet werkelijk verliest en krachtens zijn voortdurende presentie de regie in handen houdt, is toch het zijn-in-de-tijd zijn lot en de 'delging' van de tijdsvorm overwinning en vlucht in één.<sup>18</sup>

<sup>11</sup> Cf p. 5.

<sup>12</sup> Cf p. 60 e.v.

<sup>13</sup> *Geschichte oder Gegenwart. Reflexionen über das Verhältnis von Zeit und Geist*, München 1974, 20 (vgl 11-19).

<sup>14</sup> Ibid.

<sup>15</sup> O.c., 21.

<sup>16</sup> Enz 258Anm, VG 178 (vgl de beschouwingen over de tijd in deel I).

<sup>17</sup> Cf deel I, in 't bijz. p. 56-58.

<sup>18</sup> Idem, vooral p. 59.

In het centrum van Hegels denken staat de leer dat het ware present is. Het betreft hier maar niet een louter theoretisch dogma. In tegendeel: Hegel wilde zijn tijdgenoten uit het 'Sollen' en de modieuze 'Zeitkritik' tot het heden van de geest terugroepen.<sup>19</sup> Hij koesterde de verwachting dat er van zijn filosofie een 'ethische kracht', een levensvernieuwend elan zou uitgaan (cf punt 10). Dit is echter het merkwaardige, dat de presentie van de geest zo sterk het kenmerk heeft van een vlucht: een vlucht uit het verleden – vóór de 'Nacht der Vergangenheit' uit<sup>20</sup> –, niet naar de toekomst, maar naar 'binnen', tot het element van het denken.<sup>21</sup> Deze 'Welt-abgewandtheit', om een term van Angermeier te gebruiken (maar nu in een andere richting), komt welhaast nergens zo scherp tot uitdrukking als aan het slot van de Berlijnse godsdienstfilosofie, waar sprake is van een filosofische 'priesterstand', die in het geïsoleerde heiligdom dienstdoet, 'unbekümmert, wie es der Welt gehen mag.'<sup>22</sup>

4. De tijd scheidt. Het leven van Christus behoort tot het verleden. In het 'Kreuz der Gegenwart' ligt niet meer dan een verre herinnering aan Golgotha.<sup>23</sup>

Het 'kruis van het heden' kan echter zelf niet verdwijnen, ook al is het dermate 'uitgehold' dat het, hoe dan ook, niet een instantie tegenóver de wereldrede zou kunnen zijn. Dit 'kruis' ziet op het niet-redelijke, het eindige leven dat als een 'bonte schors' de redelijke 'kern' omgeeft (PhR 15). Zonder geheel en al buiten de invloedssfeer van de rede te staan, is dit leven toch niet direct onder de jurisdictie van de rede gesteld. Het ideaal van een totale rede-heerschappij verwerpt Hegel. Slechts *sub contrario* is de 'roos' aanwezig: de rede is wel tegenwoordig, maar niet op de wijze van de voorhanden dingen.<sup>24</sup>

De analyse van de relevante teksten wees uit dat het beeld van de roos in het kruis in de eerste plaats gericht is tegen het 'Belehren, wie die Welt sein soll' (PhR p 17). Eerder was het reeds duidelijk geworden dat Hegel in zijn oppositie tegen het utopisme zelf in een ander uiterste verval. Al hetgeen in zijn visie tot het leven aan de oppervlakte behoort, stelt hij voor als onverbeterlijk, als zijnde – met een uitdrukking van R.K. Maurer – 'ohne Hoffnung auf eine weltliche Besserung'.<sup>25</sup> 'Toeval' en 'willekeur' krijgen een eigen speelruimte toegemeten. Ook verkeerde hartstochten zullen er altijd zijn: 'Menschen werden immer lasterhaft, verderbt sein; das ist nicht die Idee.' (SW 18 275) Om de idee te kennen, is het no-

<sup>19</sup> Cf p. 131.

<sup>20</sup> Zie het vorige hfdst.: 'Niets gaat verloren ...'

<sup>21</sup> Zie de slotparagraaf van het 2e deel.

<sup>22</sup> Cf p. 167 e.v.

<sup>23</sup> Cf p. 141.

<sup>24</sup> Cf RII 37 :vgl onze parafrase, p. 138 e.v.).

<sup>25</sup> Eerder geciteerd op p. 53.

dig door de oppervlakte 'heen te zien'.<sup>26</sup> Dit 'redelijke inzicht' is de 'verzoening met de werkelijkheid' (PhR p 16).

Het eindige leven, zoals het zich aan de oppervlakte van de geschiedenis afspeelt, heeft geen eigen zin (cf punt 2) en het staat zelfs maar zeer ten dele in verband met het waarheidsproces. In zoverre het eindige in dit proces opgenomen is – te denken valt aan de wereldhistorische individuen en aan de volksgeesten met hun werelden – heeft het eigenlijk slechts indirect zin, nl. voorzover het de progressie van de ene geest (de 'wereldrede') dient. Zelf heeft het het wereldgericht tot laatste horizon.<sup>27</sup>

'Mit Blut und Krieg muss man fertig sein, wenn man an die Weltgeschichte geht; hier kommt es auf den Begriff an.' (W 652) Maar dit is nu juist datgene waarmee de moderne mens niet meer klaarkomt! Elke theodicee, steunend op het immanente verloop van de wereldgeschiedenis, is ongeloofwaardig geworden, en dit niet eerst in onze eeuw: Rosenkranz, Hegels leerling en biograaf, sprak al van de 'verbitterde geest van onze tijd' en bracht de opkomst van een 'nihilistisch radicalisme' met deze verbittering in verband.<sup>28</sup> De nieuwe tijd, aldus Rosenkranz, 'fragt, angesichts der Ruinen der Völkergeschichte, was denn an diesem ewigen Kriegszustande der Nationen Vernünftiges sei? ... Ist nicht die Philosophie Sophistik, wenn sie uns überzeugen will, dass diese Welt ein Ausbund von Vortrefflichkeit sei?'<sup>29</sup>

Met name in de kring van de jong-hegelianen werd Hegels historische 'theodicee' resoluut verworpen. Het was, ironisch genoeg, juist hier dat de 'Zeitkritik', in de lijn van de Romantiek,<sup>30</sup> gepaard met een militant utopisme, de overhand kreeg. *De roos werd uit het kruis, in de vuist genomen.*<sup>31</sup>

In deze ontwikkeling, waarin vanwege de onhoudbaarheid van Hegels positie een zekere onvermijdelijkheid lag, is iets essentieels verloren gegaan. In het symbool van de roos in het kruis is bij Hegel geïmpliceerd dat er aan de heerschappij van de rede grenzen zijn gesteld. Nu is het zeker waar dat de grenslijnen vanuit de rede worden getrokken en tevens dat deze rede het eerste en het laatste woord over wat aan gene zijde ligt aan zichzelf voorbehoudt: bij herhaling zagen wij dat het niet-redelijke haast vanzelf met het onwezenlijke, het minder werkelijke en zelfs met het onwerkelijke wordt gelijkgesteld. Het blijft echter opmerkelijk dat Hegel de frictie die zijn rede-idee veroorzaakt, zichtbaar maakt en in ze-

<sup>26</sup> Dit 'door de oppervlakte heen zien' hield ons met name in het 1e deel bezig, zie pp. 28-31, 48-53.

<sup>27</sup> Cf p.

<sup>28</sup> *Hegel als deutscher Nationalphilosoph*, XX e.v.

<sup>29</sup> Idem, XXI.

<sup>30</sup> Zie Löwith, *Von Hegel zu Nietzsche*, 223 e.v.

<sup>31</sup> Vgl de Inleiding, inz. het beeld van de roos in het kruis.

kere zin verantwoordt. Déze mogelijkheid ging teloor toen men, na Hegel, de tijd gekomen achtte voor de 'verwerkelijking van de filosofie'.<sup>32</sup>

5. Aan het slot van het tweede deel kwam aan het licht dat het beeld van de 'roos in het kruis' in stricte zin in de sfeer van de 'objectieve geest' thuishoort: het duidt de wijze aan waarop de rede (de geest) in de voorhanden werkelijkheid present is. De ware zelf-manifestatie van het absolute bleek in het 'absolute weten' te worden gelocaliseerd. Men zou kunnen menen dat wij nu een volstrekt etherisch rijk betreden, doch dit is slechts ten dele het geval. Er is wel sprake van een afleggen van de 'wereldlijkheid', zonder dat echter het absolute in een 'Jenseits' wordt geplaatst. In tegendeel: 'Die Arbeit des Geistes bestand nun darin, diess Jenseits zurück zur Wirklichkeit und in's Selbstbewusstsein zu führen.' (SW 19 687)

Levinas heeft gesproken van het 'antiplatonisme de la philosophie contemporaine de la signification' en heeft, terecht, in dit verband mede de aandacht gevestigd op het anti-platonistische element in Hegels leer. Hier is de intelligibele werkelijkheid niet meer geconcipieerd als een in zichzelf nesloten rijk van onveranderlijke waarheden, aan gene zijde van de geschiedenis: 'Il faut traverser l'histoire... pour arriver à l'intelligible. Tout le pittoresque de l'histoire, toutes les cultures – ne sont plus des obstacles nous séparant de l'essentiel et de l'Intelligible, mais des voies qui nous y font accéder.' Er zijn geen andere wegen. Wat méér is, en hierin ligt vooral het 'anti-platonisme', de weg die het menselijke subject gaat, behoort tot de waarheid zelf. Levinas vervolgt: 'Ce sont les voies uniques, les seules possibles, irremplaçables et impliquées, par conséquent, dans l'intelligible lui-même.'<sup>33</sup>

Ik meen dat Levinas ons de sleutel aanreikt tot de beantwoording van de vraag (die in de inleiding tot dit deel werd opgeworpen), waarom de eeuwig presente waarheid niet direct, buiten de geschiedenis om, te kennen zou zijn. Het antwoord luidt dat het denken voor zijn 'inhoud' op het substantiële aangewezen is dat zich in en door de geschiedenis ontwikkelt en nergens anders dan dáár te vinden is. In zekere zin lost Hegel heel de zgn. bovennatuurlijke wereld in de geschiedenis op.

Hannah Arendt heeft de 'geboorte van de moderne geschiedsoopvatting

<sup>32</sup> Cf mijn art. 'Negatieve filosofie...', 116-118. Overigens is het van belang te zien dat de speculatieve filosofie geen externe maatstaven erkent. 'Hegel wil de toesende instantie zelf in het hele proces betrekken.', schrijft J. van der Hoeven ('Kierkegaard en Marx als dialectische critici van Hegel', *Phil. Reformata* 34 (1969) 100, noot 23). 'Hegel heeft zich gewaagd aan een tenslotte onmogelijke onderneming. Zo onmogelijk dat na hem het machtsstreven als zodanig, steeds minder gehinderd door de eis tot rekenschap en kritische verantwoording, op het toneel zal komen en 'dialectiek' daarbij steeds geprononceerder zal verschijnen als *machts-instrument*, ten dienste van de totalitair-revolutionaire reconstructie der werkelijkheid.' (Van der Hoeven, o.c., 100).

<sup>33</sup> *Humanisme de l'autre homme*, Montpellier 1972, 30.

in Hegels filosofie' als de 'theoretisch, verst reikende consequentie van de Franse revolutie' aangemerkt. Letten wij op de adstructie: 'Hegel's truly revolutionary idea was that the old absolute of the philosophers revealed itself in the realm of human affairs, that is, in precisely that domain of human experiences which the philosophers unanimously had ruled out as the source or birthplace of absolute standards.'<sup>34</sup> Hier rijst het probleem dat in deze studie herhaaldelijk werdesignaleerd. De geschiedenis is bij Hegel expressie van iets van een andere orde, de 'idee', etc. De 'waarheid' begeeft zich, om zo te zeggen, in de geschiedenis om toegeëigend te worden. Zij richt zich tot het 'weten', dat wel in de geschiedenis opgenomen is, zonder ten diepste 'geschichtlich' te zijn.<sup>35</sup> Zo is de tijdelijke geschiedenis de openbaring van 'iets anders', gericht aan 'iets anders'. Kortom, hier dient rekening te worden gehouden met Hegels ambivalente houding t.o.v. de tijdelijkheid (cf punt 3).

De tijdelijke geschiedenis, 'the realm of human affairs' (om met Hannah Arendt te spreken), is bij Hegel niet de laatste horizon. Zijn conceptie is er evenwel niet minder revolutionair om. Hier is het woord van toepassing: '... die Revolutionen gehen im Innern vor.' (W 763) Het eigenlijke gebeuren voltrekt zich aan de 'binnenzijde' van de wereldgeschiedenis, t.w. in de ontwikkeling van de kunst, de religie en, vooral, de filosofie. Revolutionair is deze leer niet zozeer vanwege de destructie van de metafysische 'hemel', maar omdat Hegel de filosofen naar het hoogste laat grijpen. De geschiedenis van de filosofie heet de 'Enthüllung Gottes, wie er sich weiss' (SW 19 686). De 'helden van de denkende rede' zijn niet alleen het 'wezen van de dingen, van de natuur en van de geest' binnengedrongen, maar ook het 'wezen Gods'; zij hebben voor ons, vervolgt Hegel, 'den höchsten Schatz ... erarbeitet ...' (Einl 11m e.v.)

Dit leidt bij Hegel tot een zeldzame overschatting van het denken. Er was een volgende revolutie, nu gericht tegen de transcendentie van de rede, voor nodig om het absolute in 'the realm of human affairs' te brengen. 'Uns Deutsche', aldus Ruge, Marx' medestander, 'hat, so seltsam es dem Unterrichteten auch klingen mag, von der Willkür und Phantastik das Hegelsche System befreit. Indem es die ganze transzendente Welt aller bisherigen Metaphysik als ein Vernunftreich konstituiert, liess es uns nur übrig, die Transzendenz der Vernunft aufzuheben.'<sup>36</sup> Deze paleisrevolutie is voorondersteld in de lovende woorden van Engels: 'Was Hegels Denkweise von der aller anderen Philosophen auszeichnete, war der enorme historische Sinn, der ihr zugrunde lag ... Diese epochemachende Auffassung der Geschichte war die direkte theoretische Voraussetzung

<sup>34</sup> *On Revolution*, 45.

<sup>35</sup> Zie de discussie over de 'Geschichtlichkeit' in het voorgaande hfdst.

<sup>36</sup> *Deutsch-Franz. Jahrbücher*, hrsg. v. A. Ruge u. K. Marx, 1e u. 2e Lieferung, Paris 1844, gecit. bij H-J. Sandkühler, 'Geschichte und Entfremdung...', *Hegel-Jahrbuch* 1968-69, 107.

der neuen materialistischen Anschauung.<sup>37</sup> Onmiddellijk hieraan vooraf gaat de veelzeggende opmerking: 'Andererseits war die Hegelsche Methode in ihrer *vorliegenden* Form absolut unbrauchbar. Sie war wesentlich idealistisch . . . Vor allen Dingen galt es also, die Hegelsche Methode einer durchgreifenden Kritik zu unterwerfen.'

6. Aan het denken, en hieraan alleen, kent Hegel het vermogen toe de waarheid vast te houden en in bezit te nemen. In onderscheid tot het moderne subjectivisme is de waarheid voor Hegel niet een '*vérité à faire*'. Het 'Leitmotiv' van de colleges over de geschiedenis van de filosofie is, dat deze geschiedenis allerminst een opéénvolging vormt van meningen, opinies, opvattingen (of modern gezegd: van ontwerpen en modellen), etc. Zijn grote vijand is hier het historisch relativisme. Een begaanbare weg wordt er evenwel niet gewezen: in de strijd tegen het relativisme kiest Hegel positie in het andere extreem. Wel nergens komt de overschatting van de filosofie zo scherp tot uitdrukking als in de volgende tekst. Wijsgerige leerstellingen, zo roept Hegel zijn studenten toe, zijn maar niet 'Wort-Abstraktionen': 'Nein! Nein! Es sind Thaten des Weltgeistes, meine Herren, und darum des Schicksals. Die Philosophen sind dabei dem Herrn näher, als die sich nähren von den Brosamen des Geistes; sie lesen, oder schreiben diese Kabinettsordres gleich im Original: sie sind gehalten, diese mitzuschreiben. Die Philosophen sind die *mustai*, die beim Ruck im innersten Heiligthum mit und dabei gewesen; . . .' (SW 19 96)

Men kan wel spreken van denk-vergoding, *maar niet van mens-vergoding*. Inderdaad, Hegel verwerpt het 'jenseitig' absolute, maar weigert de mens met het absolute gelijk te stellen.<sup>38</sup> Weliswaar presteren de helden van de geest dingen die ver boven de menselijke maat uitgaan, maar dan toch alleen als mondstukken en spreekbuizen van het absolute. Zij representeren, zoals eerder gezegd, logische categorieën.<sup>39</sup> Denkend grijpen zij hoog boven zichzelf uit. Geweten of ongeweten, dienen zij de theologische noodzakelijkheid. Hun werken mogen onvergankelijk zijn (Einl 71m), het batig saldo daarvan wordt niet op hun privé-rekening bijgeschreven. Voor 't eerst in de geschiedschrijving van de filosofie (aldus Bloch) worden de namen van de filosofen volstrekt 'unprivat' gebruikt, nl. als inhoudsbepalingen van de logos.<sup>40</sup>

Al met al mitigeert Hegel de existentiële bepaaldheid van het denken tot het uiterste. Op dit punt kan men Marx bijvallen: inderdaad wordt hier het denken 'nicht als Wesensäusserung des Menschen als eines menschlichen und natürlichen, mit Augen, Ohren etc. in der Gesellschaft

<sup>37</sup> Recensie van: Karl Marx, *Zur Kritik der pol. Oekonomie*, in: *Das Volk*, 20 aug. 1859 (*Marx-Engels Werke*, Dietz Verlag, Berlin, Band 13, 473).

<sup>38</sup> J. Kruithof heeft dit naar voren gebracht (*Het uitgangspunt van Hegel's ontologie*, Brugge 1959, 292, cf de recensie van R.F. Beerling, *Hegel-Studien* 2 (1963) 329).

<sup>39</sup> Zie het vorige hfdst.: 'Niets gaat verloren . . .'

<sup>40</sup> *Subjekt-Objekt* 352.

und Welt und Natur lebenden Subjekts gefasst...'<sup>41</sup> Niet dat Hegel in het geheel geen oog voor de 'menselijke kant' van het denken zou hebben gehad. De volgende opmerking is veelzeggend genoeg: 'Ungewohnheit und lange Fortsetzung des Denkens macht Kopfweh' (Enz 410 Anm). Maar hiermee is tevens de reden gegeven waarom de mens, als een wezen van vlees en bloed, niet het eigenlijke subject van de filosofie kan zijn: hoe zou hij uit zichzelf in staat zijn de continuïteit van het denken te waarborgen? Het eigenlijke subject, de 'werkmeester' (ofwel: de *demiurg*), van de *philosophia perennis* is de wereldgeest (cf Enz 13).

7. Hegels denken kan worden beschouwd als één, consequent doorgevoerde poging de Waarheid te immanentiseren. Ook de wereldgeest, bij al zijn overmachtigheid, is in zijn zelfverwerkelijking op het menselijke subject aangewezen. Deze geest is oneindig vrij – hij heeft volkeren en individuen genoeg tot zijn beschikking –, maar kan het toch niet zonder dit 'materiaal' stellen.<sup>42</sup>

De wereldgeest is een god zonder gelaat (Levinas<sup>43</sup>), wiens aangezicht de mens niet kan zoeken. Het hart van de mens moet breken, echter niet tot zijn heil, maar omwille van het proces (Van der Meulen<sup>44</sup>). Nog feller is het protest van Stahl: deze god is zelf onvrij en kan daarom geen vrije existentie buiten zichzelf dulden, vandaar de ondergang van het individu.<sup>45</sup>

Van de wereldgeest-leer, ofschoon stellig niet Hegels meest oorspronkelijke bijdrage tot de filosofie, is een grote en heilloze invloed uitgegaan. In het eerste deel werd hieraan de nodige aandacht geschonken, met name aan de doorwerking in fascistische richting. Er bestaat daarnaast ook alle reden om te vragen of het marxisme de ban van deze conceptie heeft doorbroken. Het punt is of het voldoende was de transcendentie van de rede op te heffen (cf 5, slot). Met de woorden van Pöggeler: 'Es ist immer noch ein "Gott der Philosophen", der hier als Träger der Philosophie bzw. der verwirklichten Philosophie auftritt.'<sup>46</sup>

Ook Hegel wist van een 'praktisch worden' van de filosofie (cq. religie): herinneren wij ons de grote nadruk op de verwerkelijking van de rede, met name in zijn beschouwingen over de wereld van na de Reformatie. Maar het was zijn opvatting inzake de natuur van het eindige die hem huiverig maakte voor een verabsolutering van de praxis.<sup>47</sup> Wat bij hem

<sup>41</sup> *Oek.-phil. Manuskripte, Frühe Schriften*, Band I, Stuttgart 1962, 662.

<sup>42</sup> Cf p. 43.

<sup>43</sup> *Totalité et Infini*, Den Haag 1965, 274 e.v.: 'Contre la philosophie du Neutre'.

<sup>44</sup> Hegel. *Die gebrochene Mitte*, 170.

<sup>45</sup> K.-H. Ilting, *Georg Wilh. Fr. Hegels Vorlesungen ü. Rechtsphil.* 1818-1831, I, 587.

<sup>46</sup> *Hegels Idee einer Phän. des Geistes*, 393.

<sup>47</sup> Cf punt 1. Stellig hebben er ook nog andere motieven een rol gespeeld. Interessant is een passage uit een brief aan Göschel, geschreven in oktober 1830, d.w.z. enkele maanden na de Juli-revolutie: 'Doch hat gegenwärtig das ungeheure politische Interesse alle andern verschlungen, – eine Krise, in der Alles, was sonst gegolten, problematisch gemacht zu werden scheint.' (gecit. bij Löwith, *Von Hegel zu Nietzsche*, 42 e.v.) Zie ook het boeiende hoofdstuk over de Juli-revolutie in Rosenzweigs *Hegel und der Staat*, II, 204-239.



in eigenlijke zin een zaak van het speculatieve denken moest blijven, nl. het mee-weten met de wereldgeest en het mee-voltrekken van zijn gang, zou later in de praktijk worden gebracht. 'Der Philosoph schreibt der Welt, der Menschheit die Bahnen und Fahrzeiten ihrer Selbstbewegung vor. Genau hier, an dieser wundesten Stelle, setzen die Linkshegelianer und Marx dann ein: übernehmen wir das Geschäft, übernehmen wir die Last der Verantwortung dieses Gottes, sich zu entwickeln zur Fülle der Zeiten, zu vollem Bewusstsein.'<sup>48</sup>

8. Nu zou het onjuist zijn de wereldgeest-leer te óverschatten. Wij zullen in eerdere instantie dat Liebrucks een scherp onderscheid aanlegt tussen de wereldgeest, als 'openbaring' van de *deus absconditus* van de wereldgeschiedenis, en de zelf-manifestatie van de geest als absolute geest.<sup>49</sup> Op deze zienswijze valt stellig het nodige af te dingen. Dat de zaak gecompliceerder ligt, blijkt alleen reeds uit het gegeven dat de wereldgeest uitgerekend in de geschiedenis van de filosofie terugkeert (cf punt 6), d.w.z. juist in het 'onderdeel' dat Hegel als de bekroning van zijn systeem beschouwde. Niettemin is het onjuist, met Habermas, de wereldgeest zonder nadere kwalificatie aan het 'schlechthin Absolute' gelijk het stellen.<sup>50</sup> Om dezelfde reden mag de betrekking van het absolute tot het eindige ook niet zonder meer worden vereenzelvigd met de wijze waarop de wereldgeest zich tot de grotere en kleinere subjecten van de wereld- en de denk-geschiedenis verhoudt.

In de laatste jaren is de belangstelling voor Hegels visie op de relatie van het absolute en het eindige toegenomen. Hiervan getuigen in het bijzonder de studies van Rohrmoser, Theunissen en Fackenheim. De grondlijnen van hun interpretaties werden tevoren aangeduid. Nu willen wij ons in de eerste plaats richten op een recent essay van Rolf Ahlers, dat de veelbelovende titel draagt: 'Endlichkeit und absoluter Geist in Hegels Philosophie'.<sup>51</sup>

Ahlers, die in sterke mate aansluit bij zowel Rohrmoser als Theunissen, contrasteert Hegels visie op de eindigheid met het denken in de lijn van Feurbach en Marx, voorts met Kierkegaard en de mede door hem geïnspireerde dialectische theologie van Barth. In de derde plaats komt ook de Kritische theorie aan de orde.

Feurbach heeft de mens naar zijn zintuigelijke onmiddellijkheid centraal gesteld. Wat dit aangaat is Marx leerling van Feurbach gebleven: de

<sup>48</sup> Aldus Friedrich Heer, 'Hegel, der Philosoph des siebenten Tages', 37. Heer vervolgt: 'Hegel hat diese Machtübernahme ermöglicht durch sein totales Begreifen der Sünde, des Bösen; dieses wird nunmehr ebenfalls übernommen – von den Managern des Terrors und der Angst, als ein Mittel, um die Menschen zu "erziehen einzuformen in ihre Polis." (l.c.)

<sup>49</sup> Cf p. 37 en p. 45.

<sup>50</sup> Cf Theunissen, *Hegels Lehre vom absoluten Geist*, 10.

<sup>51</sup> 'Endlichkeit und absoluter Geist', *Zeitschr. f. phil. Forschung* 29 (1975) 63-80.

positiviteit van de eindig-zintuigelijke mens wordt hier tot een laatste horizont.<sup>52</sup> Bij Kierkegaard acht Ahlers een overeenkomstige reductie aanwezig: hier ziet hij een 'weltlose', maar *eindige* subjectiviteit op de voorgrond treden. Deze 'grondovereenkomst' tussen Feuerbach en Kierkegaard heeft naar zijn oordeel de huidige overgang van de dialectische theologie naar het zgn. 'christelijke marxisme' vergemakkelijkt.<sup>53</sup>

De verzelfstandiging van het eindige moet, consequent doorgevoerd, wel uitlopen op een 'opheffen van alle eindigheid' en een vlucht in een leeg 'Sollen'.<sup>54</sup> Aan het einde van deze baan staat de Kritische theorie van de Frankfurter Schule met haar leerstelling dat het Geheel 'onwaar' is (Adorno) en haar oproep tot de 'grote weigering' (Marcuse). In feite is zij teruggevallen in wat bij Hegel de 'reine Negation' heet, d.w.z. de inhoudsloze, a-historische negatie van al het bestaande.<sup>55</sup>

Met het falen van de genoemde filosofieën het eindige vast te houden, is naar Ahlers' overtuiging de actualiteit van Hegels denken gegeven. Hegel heeft zich niet alleen 'vanaf het begin tot aan het einde van zijn filosofie met het probleem van de eindigheid beziggehouden', maar heeft bovendien de eindigheid gelegitimeerd, zonder deze te verabsoluteren.<sup>56</sup> Dit laatste kon hij slechts door het eindige in het absolute te funderen. Ahlers heeft hierbij niet alleen een fundering van de 'eindige dingen' op het oog. Zo spreekt hij van de 'ontologische prioriteit van het absolute' als grond van het *subject*<sup>57</sup> en voorts van het absolute als garantie van een *eindige rede*.<sup>58</sup>

Ahlers weet uiteraard dat in Hegels denken het absolute nimmer een 'statistisch' fundament kan zijn: het absolute is *proces*. Dit proces zou door Hegel als 'geschichtlich' en zelfs als 'temporeel' zijn geconcipieerd. Zo komt hij tot de veronderstelling van een dubbele 'Geschichtlichkeit' of temporaliteit, t.a.v. de rede en t.a.v. het absolute zelf: 'Es ist nun zu fragen, ob die Zeit als Horizont alles Seinsverständnisses, und ob diese radikale Temporalität, die ja zweifellos in der Hegelschen Philosophie enthalten ist . . . , überhaupt aufrecht zu halten ist *ohne* diesen die endliche Geschichte transzendierenden und sie in ihrer Endlichkeit begründenden Grund des in sich selbst zeitlich konzipierten Absoluten.'<sup>59</sup>

Deze zienswijze is niet houdbaar. Ik volsta met te verwijzen naar het

<sup>52</sup> O.c., 64 (noot 1), 66. In de genoemde noot worden uitvoerig Rohrmoser en Theunissen geciteerd. Zie ook punt 1.

<sup>53</sup> O.c., 64, noot 1.

<sup>54</sup> 'Denn die in sich absolute Endlichkeit resultiert geradezu in einem Aufheben aller Endlichkeit, weshalb auch Günter Rohrmoser zu Recht betont: "Hegel . . . hat auf das Illusionäre der Versöhnung des Endlichen mit sich selbst hingewiesen".' (66)

<sup>55</sup> 67, noot 16; vgl 68, 69 (noot 25), 79 (noot 60).

<sup>56</sup> 64 e.v. (vgl hierboven, p. 104, noot 41).

<sup>57</sup> 75.

<sup>58</sup> O.a. 69.

<sup>59</sup> 74.

slotgedeelte van het vorige hoofdstuk, waarin werd aangetoond dat Hegel de 'Geschichtlichkeit' nadrukkelijk *buiten* het wézen van het absolute sluit. Overigens blijft bij Ahlers onopgehelderd waarin de temporaliteit van het absolute zou kunnen bestaan. Opmerkelijk is dat hij bijzondere betekenis toekent aan de definitie van het *absolute* als de 'identiteit en de niet-identiteit'. Het *eindige* is het moment van non-identiteit, binnen de identiteit. Deze definities van het absolute en het eindige raken inderdaad de kern van de zaak. Maar, en dit is het punt, men vindt ze bij Hegel met name in zijn logica, d.w.z. daar waar hij uitdrukkelijk van de tijd (en de ruimte) wil abstraheren!<sup>60</sup>

Ahlers citeert in dit verband de volgende tekst uit de *Wissenschaft der Logik*: 'Die Identität des Absoluten ist somit dadurch die absolute, dass jeder seiner Teile selbst das Ganze oder jede Bestimmtheit die Totalität ist, d.h. dass die Bestimmtheit überhaupt ein schlechthin durchsichtiger Schein, ein *in seinem Gesetzsein verschwundener* Unterschied geworden ist.' De non-identiteit is dus een schijn, een verdwenen onderscheid. Aan het slot van het citaat, waarvan wij hier het eerste gedeelte overnamen, noemt Hegel het absolute de grond waarin de 'Bestimmungen' *ondergegaan* zijn: '... das Absolute aber ist gegen sie der Grund, in dem sie untergegangen sind.'<sup>61</sup> Hier stuiten wij op het probleem dat in tweede deel centraal stond: de eindigheid wordt slechts als een proces-moment gelegitimeerd! Het getuigt niet van kritische zin dat Ahlers meent dat op deze wijze de eindigheid 'gut begründet ist' en aan deze fundering haar *zin* en *vrijheid* ontleent.<sup>62</sup> Immers, de eindigheid gaat als eindigheid te gronde...

Hegel verstaat de eindigheid als 'eine Produktion des Absoluten'. Ahlers tekent bij deze woorden aan: 'Diese "Produktion" ist grundsätzlich christologisch konzipiert, und dieses theologische Grundschema ist äusserst wichtig für ein adäquates Verständnis dessen, was Hegel "Endlichkeit" nennt.'<sup>63</sup> Voor de uitwerking van het hier gestelde zijn wij in de eerste plaats op Theunissen aangewezen.<sup>64</sup> 'Gerade die Theologen müssten wissen', zo houdt Theunissen de theologen voor die, tegenover Hegel, voor de eindigheid van de mens opkomen, 'dass Hegel zu gegenwärtiger Endlichkeit sehr viel mehr als bloss ein von den Tatsachen erzwungenes Ja sagt. Ereignet sich doch in seiner Sicht mit dem Tod Christi nicht nur die äusserste Entäusserung des Unendlichen in die Endlichkeit, sondern auch deren absolute Beglaubigung, die Annahme des Endlichen durch Gott selber.'<sup>65</sup> Wat is de betekenis van dit 'ja' tot de eindigheid?

<sup>60</sup> Cf deel II, hfdst 3, over 'Het eindige als logisch moment'.

<sup>61</sup> O.c., 66 e.v. (WL II 158).

<sup>62</sup> 67.

<sup>63</sup> 65.

<sup>64</sup> In het essay van Ahlers wordt deze stelling niet uitgewerkt.

<sup>65</sup> *Hegels Lehre*, 37 e.v.

Welke zin heeft de ‘absolute Beglaubigung’ van het eindige? Op *dezelfde* plaats citeert Theunissen uit de *Logik*: ‘Aber die Durchsichtigkeit des Endlichen, das nur das Absolute durch sich hindurchblicken lässt, endet in gänzlichem Verschwinden . . .’ (II 159) Opnieuw bevinden wij ons *in medias res*: Hegels ‘ja’ betreft het eindige dat tenslotte (‘in het Eschaton’, schrijft Theunissen) niet alleen volkomen transparant wordt, maar bovendien verdwijnt. Wat het ‘christologische’ grondschema betreft, waarvan Ahlers sprak, zij nog herinnerd aan één van de conclusies uit het voorafgaande deel: bij Hegel komt er ‘door de dood van Christus heen niets in de goddelijke idee dat niet reeds van eeuwigheid her tot deze idee behoorde’.<sup>66</sup> Ongeacht de dramatische contrastiek van liefde en smart, van een uiterste veruitwendiging van het oneindige, wordt het eindige toch slechts als een ‘verdwijnend onderscheid’, als iets dat eeuwig te voorschijn treedt en eeuwig verdwijnt, in de beweging van het absolute opgenomen.

Als criticus van de filosofie van de eindigheid blijft Hegel formidabel. Men kan niet anders dan bewondering hebben voor de wijze waarop hij de dialectiek van de verzelfstandiging van het eindige, uitlopend op een pure negatie van dit eindige, in kaart brengt. Terecht heeft Ahlers de aandacht op de actualiteit van deze kritiek gevestigd.

9. In een eerder verband heb ik er op gewezen dat de stelling volgens welke het *niet-zijn* van het eindige het *zijn* van het absolute is (WL II 62), twee zijden heeft. Er ligt in besloten dat het eindige niet anders dan in zijn niet-zijn in het proces van het absolute opgenomen is, maar tevens – en deze zijde verdient nu onze aandacht – dat het absolute buiten de negatie van het eindige geen bestaan heeft.<sup>67</sup>

Het eindige is op zichzelf negatief. Het is *dit* of *dat* en als zodanig de negatie van eigen, niet geactualiseerde mogelijkheden. Zoals vermeld, grijpt Hegel hier terug op het adagium *omnis determinatio est negatio*.<sup>68</sup> Het oneindige, het absolute is de negatie van deze primaire negativiteit. De *negatio negationis*, ofwel met een term van Hegel: de ‘absolute negativiteit’, bevrijdt het eindige uit zijn factische beperktheid en heft hiermee zijn negativiteit op. Aangezien echter het eindige als het negatieve wordt gedefinieerd, betekent de bevrijding tevens het verdwijnen van het ‘eindige als zodanig’ (GW 12)!

De leer van de ‘absolute negativiteit’ stelt aan de interpretatie hoge eisen, omdat hier de coördinaten van de werkelijke wereld geheel uit het gezicht verdwijnen (vgl punt 4). Wat kan Hegel er toe hebben bewogen aan de negativiteit een dermate overheersende positie toe te kennen? Op dit punt helpt Rohrmoser ons verder. Hij plaatst de ‘absolute negativiteit’ tegen de achtergrond van zowel de crisis van de (quasi-)natuur-

<sup>66</sup> Zie p. 107.

<sup>67</sup> Zie p. 89, noot 4.

<sup>68</sup> Cf deel II, hfdst 3, ‘Het eindige als logisch moment’.

lijke samenlevingsvormen als van het 'einde' van de metafysica. Heeft enerzijds het onmiddellijke leven zijn goddelijke glans verloren, anderzijds heeft de moderne wereld in haar geschiedenis de vaste, metafysisch-theologisch verankerde 'waarheden' voorgoed achter zich gelaten. Het is z.i. de overtuiging van Hegel geweest dat in deze tijd uitsluitend de negativiteit nog een gestalte van de ervaring van de 'nabijheid Gods' kan zijn.<sup>69</sup> Vullen wij aan met onze eigen woorden: in de visie van Hegel is de nood van de wereld de nood van God zelf (cf punt 12), maar tevens wordt deze nood in de negatie van de negatie overwonnen.

Nu dient zich hier het volgende probleem aan. In de negatie van de negatie ligt wel een moment van bevrijding, doch tegelijkertijd heeft deze negatie de volle scherpte van een *verteren*. Dit laatste wordt door Rohrmoser in zekere zin erkend; het 'verteren' treft z.i. de absoluteitheid van het eindige: het oneindige kan in zijn proces van zelfverwerkelijking het eindige 'nur als eine aufgezehrte und in ihrer Absolutheit vernichtete in sich aufnehmen...'<sup>70</sup> Dezelfde zienswijze treft men bij Theunissen en Ahlers aan. 'Das Reich Gottes', aldus Theunissen, 'drängt nach Hegel nicht auf seine Verweltlichung, sondern auf die Aufhebung des Reichs der Welt. Denn die Weltlichkeit der Welt ist durch den Widerspruch definiert, den sie ihrer Befreiung entgegensetzt.'<sup>71</sup> Ahlers schrijft: 'Hegel dagegen ruft dazu auf, dass die Endlichkeit in ihrer Bewegung zum Absoluten selbst aufgehoben und das bedeutet sowohl legitimiert als auch in ihrem Absolutheitsanspruch überwunden wird.'<sup>72</sup>

Het zojuist gereleveerde doet stellig terzake. Maar onvoldoende verdisconteren Rohrmoser, Theunissen en Ahlers dat het absolute slechts *is* in het *niet-zijn* van het eindige, niet alleen in het 'niet-zijn' van het zichzelf absoluut stellende eindige, maar van het eindige *als zodanig*. Hier heeft Lakebrink scherper gezien: 'Nach Hegel ist Gott wesentlich als die aktuose, sich vollbringende Negation des Endlichen. Nur so ist er die absolute Negativität, das verzehrende Feuer, das sich nährt von der Vergänglichkeit des Irdischen.'<sup>73</sup>

Ofschoon de leer van de absolute geest oorspronkelijker en fascinerender is dan de wereldgeest-theorie, is de god die hierin naar voren komt niet minder huiveringwekkend dan de wereldgeest (vgl punt 7). Deze god is niet de Logos waarvan Johannes heeft getuigd dat Hij tot het zijne

<sup>69</sup> Der Kern der Dialektik Hegels ist der Versuch, denkend der absoluten Negativität als der bestimmend gewordenen Erfahrung von Welt und Selbst zu entsprechen und erkennbar werden zu lassen als eine Negativität, die in der modernen Welt eine Gestalt der Erfahrung der Nähe Gottes wurde, nachdem diese moderne Welt alle Formen natürlicher Unmittelbarkeit und metaphysischer Hypostasierung geschichtlich hinter sich gelassen hat.' (*Die Krise der Institutionen*, 83)

<sup>70</sup> *Emanzipation und Freiheit*, München 1970, 131.

<sup>71</sup> *Hegels Lehre vom absoluten Geist*, 375.

<sup>72</sup> 'Endlichkeit und absoluter Geist', 76.

<sup>73</sup> *Studien zur Metaphysik Hegels*, 172.

komt; in tegendeel: het is een denk-god, die geen aanzijn heeft buiten de negatie van het creatuurlijke.

10. Hoe zou deze negatieve leer een nieuw elan kunnen opwekken (cf punt 3)? In eerder bestek werd een aantal passages geciteerd uit de biografie van Karl Rosenkranz, waaruit duidelijk bleek hoe diep de invloed van Hegel op zijn leerlingen reikte. Er was sprake van een 'magisch verzoenende kracht', van een 'nieuw leven' dat vele jongeren aan Hegel dankten; uit een gedicht van Förster noteerden wij o.m. deze regels: 'Doch wir gewannen durch dich die Gegenwart lieb . . . / Und mit der wirklichen Welt hast du uns wieder versöhnt.'<sup>74</sup> Hegels filosofie is voor deze leerlingen in de volle zin van het woord een *verzoenings*leer geweest. Luisteren wij naar Rosenkranz, zelf één van de trouwste leerlingen (zij het met een bepaalde kritische nuchterheid): 'Diese *ethische Kraft*, mit welcher Hegel in die Gemüther griff und sie zum Vertrauen auf den Geist zurückführte, ist zwar in seiner Schätzung oft ganz übersehen, thatsächlich aber von nicht geringerer Wichtigkeit gewesen, als die eigentlich wissenschaftliche Wirkung, die er ausübte.'<sup>75</sup>

Bij herhaling gebruikten wij de formulering dat Hegel zijn tijdgenoten tot het heden van de geest wilde terugroepen. Nu rijst de vraag in welke zin de geest present is. Hoe kan het absoluut negatieve present zijn? Rohrmoser sprak van een 'Nähe Gottes' (cf punt 9). Bestaat er echter niet evenveel, zo niet méér, aanleiding om van een 'absentie' te spreken? Hegel, aldus Kenneth L. Schmitz, 'has taught us the power of the negative and made us realize that one-sided affirmative images and conceptions of presence have no exclusive role in teaching us of God . . . He has justified the images of absence and the thinking of 'not' at the highest reaches of reflection.'<sup>76</sup> De 'waarheid' ligt in het midden: het absolute is present zowel als absent. De absolute geest is 'nabij' als *procès*, als steeds herhaalde negatie van het onmiddellijk voorhandene. Deze geest is, anders gezegd, op negatieve, middellijke wijze aanwezig; zijn aanwezigheid is altijd indirect en om deze reden nimmer fixeerbaar met de maten van ruimte en tijd.

Op grond van hetgeen Rosenkranz meedeelt, mag worden aangenomen dat juist van dit procesmatige aspect grote aantrekkingskracht is uitgegaan. Met name is men gegrepen geweest door de gedachte dat de geest de tegenstellingen en spanningen van het tijd-ruimtelijke bestaan in zichzelf opneemt en de kracht heeft om deze (eeuwig) te overwinnen: 'Die Erkenntnis, dass das Negative eine dem Absoluten selbst immanente und nur aus diesem Grunde von ihm auch aufgehobene Bestimmung sei; die

<sup>74</sup> Cf p. 131.

<sup>75</sup> *G.W.F. Hegels Leben*, 384.

<sup>76</sup> 'The Conceptualization of Religious Mystery', in *The Legacy of Hegel*, ed. by J.J. O'Malley e.a., Den Haag 1973, 136.

Erkenntnis der Nothwendigkeit des Schmerzes für den Geist, aber auch die der Macht des Geistes, im *Widerspruch aushalten*, ihn überwinden . . . zu können . . . , diese Gewissheit wurde das Princip der intellectuellen und sittlichen *Wiedergeburt* vieler Menschen . . .'<sup>77</sup>

11. Is het niet Hegels diepste intentie geweest een *nieuwe* religie, een religie van de vrije geest, voor te bereiden? Zeker is, dat Hegel met al zijn kracht tegen deze voorstelling van zaken zou hebben geprotesteerd. Zelf wilde hij immers niets anders, dan het werk dat Luther begonnen was, voort te zetten door de christelijke geloofswaarheden filosofisch te ontsluiten.<sup>78</sup> Hoe veel hem hieraan gelegen was, blijkt o.m. uit zijn lovende recensie van de *Aphorismen* van de 'Justizrat' Göschel, waarin deze (naar Haym spottend opmerkt: 'mit advocatischer Gewandtheit') de fundamentele overeenstemming van de speculatieve filosofie met de christelijke leer had gepoogd aan te tonen.<sup>79</sup> Maar in dezelfde recensie komt tevens een voorzichtige reserve naar voren: Hegel beschouwt de *Aphorismen* als 'ein gutes Zeugnis von dem Christenthum über die Philosophie abgelegt'.<sup>80</sup> Göschels geschrift is dus in zijn ogen een religieus, niet een wijsgerig geschrift. Hegel, die van de rechter partijdigheid voor het recht, van de historiograaf van de filosofie partijdigheid voor de filosofische idee verlangt (Einl 135, 282 e.v.), vraagt van de filosoof geen 'Parteilichkeit' voor de religie. Een openlijk geloofs-engagement zou z.i. de filosofie schaden: wijsgerige begrippen en argumenten behoren in zichzelf evident te zijn.

Hier dienen wij evenwel attent te zijn op een merkwaardige dubbelzinnigheid. Ofschoon Hegels filosofie uitdrukkelijk vanuit zichzelf wil worden verstaan, blijft niettemin de 'geest' (en hetzelfde geldt, zij het minder markant, van het 'begrip', de 'idee', etc.) zijn herkomst uit de christelijke religie verraden. Wat méér is: buiten de christelijke religie om valt deze

<sup>77</sup> *G.W.F. Hegels Leben*, 384.

<sup>78</sup> Cf p. 132.

<sup>79</sup> *Aphorismen über Nichtwissen und absolutes Wissen* (1829). 'Mit advocatischer Gewandtheit wurde in dieser Schrift die Uebereinstimmung der neuen Philosophie mit der Bibel und dem kirchlichen Christenthum entwickelt und die völlige Christlichkeit der als Pantheismus verschrieenen Lehre dargethan. Und Hegel liess es sich gern gefallen.' (R. Haym, *Hegel und seine Zeit*, 431) Hegels recensie verscheen nog in het zelfde jaar, in de in 1827 opgerichte *Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik* (de zgn. 'Berliner Jahrbücher'). Deze recensie wekte groot opzien. Rosenkranz bericht hierover in zijn biografie o.m. het volgende: 'Für das grosse Publicum aber war die Vorstellung einer solchen Einheit (nl. van de speculatieve filosofie en het 'wezen van het christelijke geloof'; SG) etwas ganz Neues, Unglaubliches. Theils fing man an, die Aufrichtigkeit der Versicherung Hegels zu bezweifeln, theils, wenn man ihm wohl wollte, ihn für altersschwach zu erklären...' (*G.W.F. Hegels Leben*, 400 e.v.)

<sup>80</sup> *Berliner Schriften 1818-1831*, hrsg. v. J. Hoffmeister, Hamburg 1956, 329. Over deze recensie, zie voorts: A. Chapelle, *Hegel et la Religion*, I, appendice IV: 'Hegel et Göschel'; II, 77-79 (noot 145). Zie ook E.L. Fackenheim, *The Religious Dimension*, 192 e.v.

leer eigenlijk niet te verstaan. Hegel vraagt a.h.w. van ons dat wij de beweging van zijn denken na-voltrekken, d.w.z. van gegeven religieuze 'voorstellingen' uitgaan en deze vervolgens 'negeren'.

Toen deze 'voorstellingen' niet langer algemeen goed waren, boette het spreken van een 'absolute geest' snel aan overtuigingskracht in. Dit denken dat uit bezorgdheid voor de eigen universaliteit zich van de dwaasheid van het Kruis distantieerde, maakte zichzelf in feite van de christelijke religie als historische, om zo te zeggen *factisch voorhandene* religie afhankelijk. Juist omdat het zich losmaakte van het openbaringsgeloof, dat onder de belofte staat de eeuwen te zullen trotseren, is de crisis van het christendom als publieke religie tevens zijn crisis geworden. Toen de tijdgeest zich van het christendom afkeerde, verloor Hegels filosofie haar 'Verständnishorizont' en werden haar grondcategorieën in toenemende mate onverstaanbaar.<sup>81</sup>

Deze filosofie is na de dood van haar ontwerper het slachtoffer geworden van de secularisatie die zij zelf mede had opgeroepen. Hierin keerde, nog eenmaal, de tweeledigheid terug van het 'negeren van het andere' en het op dit andere 'aangewezen blijven'.<sup>82</sup> Scherper dan Adorno deed, kan het haast niet onder woorden worden gebracht: 'Vielleicht ist es die tiefste Unstimmigkeit des Idealismus, dass es einerseits Säkularisation zum Aeussersten vollziehen muss, um nicht seinen Totalitätsanspruch zu opfern, andererseits jedoch sein Phantom vom Absoluten, die Totalität, allein in theologischen Kategorien aussprechen kann. Der Religion entrisen, werden sie wesenlos und erfüllen sich nicht in jener "Erfahrung des Bewusstseins", der sie nun überantwortet sind.'<sup>83</sup>

12. Het is allerm minst de bedoeling van deze studie te pleiten voor een terugkeer tot een 'filosofie van de eendigheid'. De hernieuwde aandacht voor Hegels denken, met name voor het thema dat in dit slotgedeelte centraal stond (zie punt 8), dient vooral te worden beschouwd tegen de achtergrond van de reactie die volgde op de hegemonie van het existentialisme: daar werd, zoals bekend, de zin gezocht in de volstrekt unieke existentie. In de nieuwe belangstelling voor Hegels leer van de absolute geest kan worden gehonoreerd dat men nu het eindige weer opgenomen wil zien in een zin-verband.

Ter vermindering van verkeerde dilemma's is het van belang te herinneren aan hetgeen D.H.Th. Vollenhoven, in zijn *Geschiedenis der Wijsbegeerte*, over de verhouding van het universele en het individuele heeft op-

<sup>81</sup> Vgl. Em. Hirsch: 'Der Fehler Hegels ist nicht der, dass er zu wenig christlich ist, sondern umgekehrt, dass er die philosophisch-wissenschaftliche Weltansicht zu stark auf Gedanken aufgebaut hat, welche nur Christen zugänglich sind.' (gecit. bij C.G. Schweitzer, 'Die Glaubensgrundlagen des Hegelschen Denkens', *Hegel-Studien Beiheft* 1, 238)

<sup>82</sup> Zie met name het slot van het 2e deel.

<sup>83</sup> *Negative Dialektik*, 199.



gemerkt: 'De onderlinge verhouding van het universele en het individuele in het geschapene is deze, dat beide gelijkwaardig zijn alsook dat zij steeds en overal tegelijk voorkomen.'<sup>84</sup> De erkenning van deze principiële gelijkwaardigheid zoekt men bij Hegel tevergeefs. Hier wordt het universele vergoddelijkt. Ofschoon Hegel hierbij genuanceerd te werk gaat,<sup>85</sup> laat niettemin zijn filosofie duidelijk zien welke spanningen de deïficatie van het algemene oproept.

Het universele is voor zijn concretisering op het individuele en het bijzondere aangewezen. Schijnbaar erkent Hegel dat deze 'eenvoudige bepaaldheden' schepselmatig bijéénhoren. Dit proces draagt echter in zijn denken het stempel van een goddelijke zelfverwerkelijking. Hiermee is in de eerste plaats een radicale immanentisering van de godsídee verbonden: de nood van de eindige wereld is de 'Not Gottes.'<sup>86</sup> Men zou kunnen menen dat op deze wijze de eindigheid oneindig aan betekenis wint. In waarheid is het tegendeel het geval. Uitsluitend als momenten *binnen* het proces van het theaal-algemene verkrijgen het bijzondere en het individuele waarde. Leidt de immanentisatie niet tot een waarachtige 'Nähe Gottes' (cf sub 9 en 10), anderzijds is de 'transcendentie' van het goddelijke niets meer dan een 'Binnen-Distanz'.<sup>87</sup> Zo wordt het eindige haast vanzelf tot een probléem en de souvereiniteit Gods tot een mengeling van onmacht en destructieve overmacht.

Van de kramp van deze spanningen zijn wij verlost zodra wij, in de lijn van Augustinus, de volgende stap doen: ook in de filosofie de transcendentie Gods te belijden. Dan is de valse schijn van goddelijkheid van het algemene afgerukt; dan alleen komt er ruimte de principiële gelijkwaardigheid van het algemene, het bijzondere en het individuele te honoreren.<sup>88</sup>

Hetgeen hierboven werd opgemerkt, is, *mutatis mutandis*, ook van toe-

<sup>84</sup> *Gesch. der Wijsbegeerte*, I, Franeker 1950, 40.

<sup>85</sup> De staat bijv. is in Hegels ogen wel goddelijk, maar niet in de eminente zin waarin de absolute geest goddelijk is; de staat is 'goddelijk leven in de eindigheid' (cf p. 133).

<sup>86</sup> Het hele slotdeel van Iljins *Die Phil. Hegels als kontemplative Gotteslehre*, draagt tot titel: 'Die Not Gottes'; zie in 't bijz. 379 e.v.: '... das Unglück der Welt ist zugleich das Unglück seines Schöpfers.' (379); 'Jedes Leiden in der Welt ist nach Hegel ein Leiden Gottes, der durch dieses Leiden den künftigen Sieg erringt.' (380). Zie daarentegen Lakebrink over *Augustinus*: 'Diese Welt mit ihrem Leid, ihrer Endlichkeit und ihrer Schuld ist nicht die Not Gottes... Das Negative ist nicht wie bei Hegel das Vehikel göttlicher Selbstvollendung...' (*Studien*, 173; curs. van mij, SG)

<sup>87</sup> 'Aber eben diese Nicht-Andersheit hebt das Geheimnis von Person und Freiheit auf, indem jede Distanz zur Binnen-Distanz des "immanenten Hinausgehens" (Enz 81 Anm) erklärt wird.', aldus J. Splett ('Hegel und das Geheimnis', *Phil. Jahrbuch* 75 (1967-68) 324).

<sup>88</sup> Is het niet ook alleen op basis van deze erkenning dat misstanden aan de kaak kunnen worden gesteld, bijv. de verdringing van het individuele en de nivellering van het bijzondere door de (pseudo-)algemeenheid van de moderne 'machten'?

passing op de verhouding van het vergankelijke en veranderlijke tot het constante. Luisteren we naar K. Schilder: 'Het gaat dus niet aan te zeggen: de dingen die vervlieten, en vergaan, hebben geen andere dan betrekkelijke waarde, slechts dat wat blijft, heeft absolute waarde. Wij verfoeien deze scholastiek hartgrondig . . . En wat dat vervlieten en vervloeien en vergaan der dingen betreft: het is opgenomen in Gods besluit en heeft daardoor evenveel 'waarde' als het blijven, dat óók in zijn besluit is vastgelegd.'<sup>89</sup> Er bestaat alle aanleiding tot deze heftigheid. Is er een tweede vooroordeel dat zo diep en breed heeft doorgewerkt en nog altijd niet is uitgewerkt, dan dit vooroordeel tegenover de vergankelijkheid? Ook Augustinus is er niet aan ontkomen. In de *Godsstaat* leest men bijv. dat het geschapene wel goed is, aangezien het van God stamt, maar ook veranderlijk is, omdat het uit niets geschapen is.<sup>90</sup> Mij dunkt dat Lakebrink hier terecht een (formele) overeenkomst met de opvattingen van Hegel aanwijst.<sup>91</sup> Maar, zoals eerder gezegd, bij Augustinus vindt men ook een andere zijde: hij heeft gezien dat het eindige zin heeft, niet *ondanks* zijn vergankelijkheid, doch *in* zijn vergankelijkheid en veranderlijkheid, omdat het betrokken is op een 'gebeurtenis die zelf tijdelijk, historisch is, de Incarnatie' (cf punt 2).

Het zou dwaasheid zijn te ontkennen dat de eindigheid niet een uiterst pijnlijke kant heeft. De Schrift zelf verwoordt de klacht over de vergankelijkheid van het leven en noemt de dood zelfs de laatste vijand. Maar hier wordt tevens een zin getekend die niet onder of achter het eindige schuilt gaat en niet primair er om vraagt ontdekt en gedacht, maar om beáámd te worden.

Deze 'roos' laat zich niet plukken (vgl RII 37), zij kan slechts worden geschonken. Gegeven is zij in het Kruis, dat oneindig harder is dan het 'Kreuz der Gegenwart', dat aanstoot geeft, maar tevens de weg heropent tot de schepping. *Incipit vita nova!* Zo wordt een denken dat begint met luisteren in de ruimte gesteld, niet boven of tegenover de overige functies van de mens, niet afgezonderd van de wereld, maar in de wereld, bevrijd tot een eindige en zinvolle taak.

<sup>89</sup> *Wat is de Hemel?*, Kampen 1954, 64.

<sup>90</sup> *De civitate Dei*, XII/1; gecit. bij Lakebrink, *Studien* 172 e.v.

<sup>91</sup> Ibid. Het betreffende hoofdstuk, getiteld 'Hegel und Augustin vor dem Rätsel der Geschichte' (163-181) is in zijn geheel van belang. Overigens mag niet worden vergeten dat, anders dan bij Plotinus, het 'niets' bij Augustinus uitdrukkelijk niet als een preëxistent 'niets' bedoeld is.

## SUMMARY\*

In the following study (a Ph.D.-thesis defended at the Free University of Amsterdam) we have analysed the place and appreciation of the finite in the later thought of Hegel. Though earlier publications are taken into consideration, the study is mainly about the work of the Berlin period, that is to say from 1818, the year Hegel came to Berlin, till his death in 1831.

The title is taken from the famous saying in the foreword to the *Philosophy of Right* (1820): 'To recognize reason as the rose in the cross of the present and thereby to enjoy the present, this is the rational insight which reconciles us to the actual.' In the Introduction we have gone into the historical ramifications of this symbolism.

In spite of the fact that 'the rose in the cross of the present' appears only three times in Hegel's work, it has become very well known. Already in Hegel's lifetime it became a sort of shibboleth amongst his pupils. Its fame is not only due to its mysterious overtones, but certainly also to the clear affinity it has with the seal Martin Luther had had designed for himself. Upon this seal a black cross was surrounded by a white rose.

In the second part we seek an answer to the question of how far Hegel's philosophy really follows the line of Luther's *theologia crucis*. However, it is not the intention of the present study to go into detail about the symbolism of the rose in the cross. What we hope to make clear are the ideas these symbols stand for.

The book consists of three parts. The first part begins with an introduction to Hegel's philosophy of nature, followed by an extensive comment on his concept of time. Within this frame we go into the question of how far, compared to Kant, Hegel took new roads. We also look into Heidegger's criticism of Hegel's concept of time.

Our analysis lays bare a certain ambiguity, which – somewhat simplified – may be explained thus. On the one hand, time is represented as a negative force leaving nothing uncorroded, a stream carrying everything

\* In the summary we only point out the main subject matter of the different parts, not the actual development of the argument. The author hopes to publish an article about the theme of this thesis in English within a few years.

with it. Here romantic sounds break through, which were missing in Kant's conception. On the other hand, the area whereover time holds its sway is rigorously restricted to the 'natural'. Time has no negative influence on the real values of life.

In relation to history we find, in the continuation of the first part, a similar ambivalence. Hegel lets history tread forth as an irresistible power, a divine necessity. Individuals and nations have the immanent judgement of history as their last horizon (*Die Weltgeschichte ist das Weltgericht*). Together with Darwin's theory of evolution, this 'historicism' has left its mark on the outlook of the times. However, the one spirit, the 'world-spirit', which develops in and through this history, is of itself not of a historical nature. Here we are confronted with a curious paradox. Truth is nowhere to be found but in human history. In this emphasis on the *Diesseits* Hegel is quite modern. The other side of the picture is that truth is not in bondage to time and history.

In the second part, Hegel's philosophy of religion is at the centre. In the first place we follow the main lines of his speculative interpretation of the life, suffering and death of Christ. Here we are especially interested in the contrast he draws between the Greek world with its esthetic religion, and the 'harsh' doctrine of Christianity. Christianity is said to have broken up the harmony between man and nature. However, in Hegel's opinion, the schism between 'spirit' and 'nature' was necessary: nature had to be radically desacralized. This striking theory is discussed in the second chapter.

While the Greek world held to the adage that that which suffers pain and sorrow cannot be eternal, in the suffering and death of Christ, according to Hegel, was revealed that God has the finite, the negative within him. We subject this conception to a thorough investigation in the third chapter, going back to what Hegel's logic shows in connection to the relationship between the finite and the infinite.

The fourth chapter, called 'The Cross and the Revolution', a discussion follows about the historical importance of Christianity. One comes to the conclusion that the appreciation of the 'revolutionary element' in Christian religion is considerably more varied than many modern interpreters suppose. By way of the Reformation (in Hegel's view the great revolution of our time) and the French Revolution, we arrive at the 'reconciliation with the actual' and here appears at the same time 'the cross of the present'. The most noteworthy result of our analysis is that in this *Kreuz der Gegenwart* the memory of Golgotha appears to be very remote. At this point we take a stand against the usual interpretation: the 'cross of the present' is not much more than a shadow that falls over the presence of reason (the 'rose').

However, compared to the Greek philosophers, reason seems to have undergone a major transformation: it carries the negative within it. The

second part ends with an essay on the revolutionary implications of the 'negativity of thought'.

In the third and last part we take a further look at what the 'reconciliation with the actual' really means. Again we come upon the great paradox. History takes more of a dominant position in Hegel's view than with any of his philosophical predecessors. Yet, at the same time, the historical is sharply depreciated. As regards the historical aspect of Christian faith, a comparison is made with the thought of the Enlightenment. In a next chapter we follow the main lines of Hegel's history of philosophy. Here we see him battling relativism. Thereupon follows a discussion related to the historicity of thought (the famous *Geschichtlichkeit*).

In the Conclusion twelve points important to our theme again pass muster. Following the interpretation of dr. Rohrmoser we conclude that, in comparison with Marx, the great difference is not in the much discussed question of 'theory and praxis' but in Hegel's sense of the finite. He keeps to the dependent, transitional nature of all finite life. With Marx however, immediate, empirical life is the last horizon. Hegel knew the unrest and insufficiency of visible reality. One still hears here the echo of the Augustinian words about the *unrest of the human heart*. We must however underline a major difference. It is true that Augustine was strongly inclined to give the durable priority to all that is changeable, but on the other hand he recognized that the visible world has meaning *not* in spite of its mutability, but in its mutability. This one searches for to no avail in Hegel's philosophy. His conception of the finite remains fascinating. In view of the crisis of existentialism and the renaissance of marxism it is strikingly actual as well. However, Hegel has given a meaning to the finite only by placing it as a moment within the 'self-differentiation of the absolute'. Hereby terrestrial life is left behind without a true perspective.

## PERIODISERING VAN HEGELS LEVENSLOOP

- 1770 Georg Wilhelm Friedrich Hegel op 27 augustus te Stuttgart geboren.  
1788–1793 Theologie-studie te Tübingen. Vriendschap met Hölderlin en Schelling.  
1793–1796 Huisdocent te Bern.  
1797–1801 Huisdocent te Frankfurt.  
1801–1807 Verblijf te Jena. Aanvankelijk werkte Hegel als privé-docent aan de universiteit van Jena, sinds 1805 als buitengewoon hoogleraar aan dezelfde universiteit.  
1807–1808 Redacteur van een dagblad te Bamberg.  
1808–1816 Rector van een gymnasium te Neurenberg.  
1816–1818 Hoogleraar te Heidelberg.  
1818–1831 Hoogleraar te Berlijn.

## BIBLIOGRAFIE

### I. *Werken van Hegel. Gebruikte edities. Afkortingen.*

De volgende algemene afkortingen worden gebruikt (zie de Verantwoording aan het begin van deze studie):

m: manuscript van Hegels hand

Anm: 'Anmerkung'

Zus: 'Zusatz'

De bij het verwijzen gebruikte sigla worden hieronder vóór de titel aangegeven.

Geschriften, brieven, etc., waarvan slechts terloops gebruik werd gemaakt, worden hier niet vermeld.

- GW *Glauben und Wissen, oder die Reflexionsphilosophie der Subjektivität in der Vollständigkeit ihrer Formen als Kantische, Jacobische und Fichtesche Philosophie*, hrsg. v. Georg Lasson, Hamburg 1962. Eerst verschenen in 1802, in het *Kritische Journal f. Phil.*
- JS II *Jenaer Systementwürfe II*, hrsg. v. R-P. Horstmann u. J.H. Trede, Band 7 van *Gesammelte Werke*, hrsg. i. Auftr. d. Deutschen Forschungsgemeinschaft, Bonn-Bad Godesberg 1971. Deze ontwerpen dateren uit 1804/1805.
- JR *Jenaer Realphilosophie. Vorlesungsmanuskripte zur Phil. der Natur und des Geistes von 1805-1806*, hrsg. v. J. Hoffmeister, Hamburg 1967 (eerder verschenen als *Jenenser Realphilosophie II*, Hamburg 1931).
- Phän *Phänomenologie des Geistes* (1807), hrsg. v. J. Hoffmeister, Hamburg 1952.
- WL I *Wissenschaft der Logik, Erster Teil* (1812), hrsg. v. G. Lasson, Hamburg 1967; *Zweiter Teil* (1816), idem, Hamburg 1969.

- PhR *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (1820), hrsg. v. J. Hoffmeister, Hamburg 1955. Naar de 'Vorrede' van Hegel wordt verwezen met de toevoeging van de letter 'p': 'PhR p 16' verwijst dus naar pagina 16 van de 'Vorrede'. Naar de paragrafen wordt zonder nadere toevoeging verwezen ('PhR 16' ziet dus op paragraaf 16). De 'Zusätze', die niet in deze editie zijn opgenomen, worden geciteerd vanuit de editie van B. Lakebrink, Philipp Reclam Jun., Stuttgart 1970.
- VG *Die Vernunft in der Geschichte*, Band I van *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*, hrsg. v. J. Hoffmeister, Hamburg 1955.
- W *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*, Band II: Die orientalische Welt, Band III: Die griechische und die römische Welt, Band IV: Die germanische Welt, hrsg. v. G. Lasson, Hamburg 1968.
- SW 12-14 *Vorlesungen über die Aesthetik*, Band 12-14 van *Georg Wilhelm Friedrich Hegel Sämtliche Werke*, Jubiläumsausgabe in zwanzig Bänden, hrsg. v. H. Glockner, Stuttgart 1927-1940.
- RI-IV *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, Erster Band, Halbband 1: Begriff der Religion (RI), Halbband 2: Die bestimmte Religion (1. Kapitel) (RII); Zweiter Band, Halbband 1: Die bestimmte Religion (2. Kapitel) (RIII), Halbband 2: Die absolute Religion (RIV), hrsg. v. G. Lasson, Hamburg 1966.
- Einl *Einleitung in die Geschichte der Philosophie*, hrsg. v. J. Hoffmeister, Berlin 1966 (naar de verkorte uitgave van 1959, verzorgd door F. Nicolin).
- SW 17-19 *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, Band 17-19 van de Jubiläumsausgabe van H. Glockner.
- BG *Vorlesungen über die Beweise vom Dasein Gottes*, hrsg. v. G. Lasson, Hamburg 1966.
- Enz *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, dritte Ausgabe (1830), hrsg. v. F. Nicolin u. O. Pöggeler, Hamburg 1969. De tekstverwijzingen hebben betrekking op de paragrafen ('Enz 16' ziet dus op paragraaf 16). De 'Zusätze', die in deze editie niet werden opgenomen, worden geciteerd vanuit de Jubiläumsausgabe van H. Glockner, nl.:  
 SW 9 Band 9 (de natuurfilosofie) en  
 SW 10 Band 10 (de filosofie van de geest).

## II. Overige literatuur

Werken als van Kant, Schelling, Kierkegaard, Marx en Nietzsche, die in de tekst worden genoemd, zijn hier niet opgenomen. Om deze bibliografie nietodeloos te belasten, werden ook een aantal publicaties weggelaten waaraan in de tekst slechts terloops werd gerefereerd. Wel opgenomen werden daarentegen enkele werken waarnaar niet eerder werd verwezen, maar die niettemin bij de voorbereiding van deze studie van betekenis zijn geweest.

ADORNO, TH.W., *Drei Studien zu Hegel*, Frankfurt a.M. 1963.

— *Negative Dialektik*, Frankfurt a.Main 1970.

AHLERS, R., 'Endlichkeit und absoluter Geist in Hegels Philosophie', *Zeitschrift f. phil. Forschung* 29 (1975) 63-80.

ALTHUSSER, L., 'Lenine devant Hegel', *Hegel-Jahrbuch* 1968-69, 45-58.

- ANGERMEIER, H. *Geschichte oder Gegenwart. Reflexionen über das Verhältnis von Zeit und Geist*, München 1974.
- ARENDT, H., *On Revolution*, London 1963.
- AVINERI, S., *Hegel's Theory of the Modern State*, Cambridge 1972.
- BARTH, K. *Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert. Ihre Vorgeschichte und ihre Geschichte*, Zollikon-Zürich 1947.
- BARTH, P., *Die Geschichtsphilosophie Hegels und der Hegelianer bis auf Marx und Hartmann*, Leipzig 1890.
- BAUER, G., 'Geschichtlichkeit'. *Wege und Irrwege eines Begriffs*, Berlin 1963.
- BEERLING, R.F., *De list der rede in de geschiedenisfilosofie van Hegel*, Arnhem 1959.
- Recensie J. Kruithof, *Het uitgangspunt van Hegel's ontologie*, Brugge 1959, *Hegel-Studien* 2 (1963) 328-329.
- VAN DEN BERGH VAN EYSINGA, G.A., *Hegel*, 2e druk, bewerkt door H.A. Ett, 'Helden van de geest', Den Haag z.j.
- BLOCH, E., *Subjekt-Objekt. Erläuterungen zu Hegel*, erw. Ausg., Frankfurt a.M. 1962.
- BOLLAND, G.J.P.J., 'Einleitung zur neuen Ausgabe', *Georg Wilhelm Friedrich Hegel's Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Leiden 1902, VII-CLXXV.
- BOREL, A., *Hegel et le problème de la finitude*, Paris 1972.
- BUBNER, R., "'Philosophie ist ihre Zeit, in Gedanken erfass'", in: *Hermeneutik und Dialektik I*, hrsg. v. R. Bubner e.a. (Festschrift H-G. Gadamer), Tübingen 1970, 317-342.
- BRAUN, H., 'Zur Interpretation der Hegelschen Wendung: frei entlassen', in *Hegel. L'Esprit objectif. L'unité de l'histoire*, Actes du IIIème congrès international de l'Association Intern. p. l'Étude de la Phil. de Hegel, Lille 8-10 avril 1968, 51-64.
- BROUHAIRE, CL., 'Logique et non-sens de l'histoire chez Hegel', *Hegel-Studien Beiheft* 4 (1969) 161-168.
- CHAPPELLE, A., *Hegel et la Religion, I: La problématique*, Namur 1964.
- *Hegel et la religion, II: La dialectique. A. Dieu et la création*, Paris 1967.
- CORETH, E., 'Die Geschichte als Vermittlung bei Hegel', *Phil. Jahrbuch* 78 (1971) 98-110.
- VAN DOOREN, W., *Het totaliteitsbegrip bij Hegel en zijn voorgangers*, Assen 1965.
- DOOYEWEERD, H., *A New Critique of Theoretical Thought*, Vol. I, Amsterdam-Philadelphia 1953.
- DUBARLE, D., 'La nature chez Hegel et chez Aristote', *Archives de Philosophie* 38 (1975) 3-32.
- DUBSKÝ, I., 'Ueber Hegels und Heideggers Begriff der Zeit', *Hegel-Jahrbuch* 1961, 73-84.
- DUPRÉ, L., Recensie van E.L. Fackenheim, *The Religious Dimension in Hegel's Philosophy*, Bloomington-London 1967, *Hegel-Studien* 6 (1971) 332-337.
- 'Religion as Representation', in: *The Legacy of Hegel*, Proceedings of the Marquette Hegel Symposium 1970, ed. by J.J. O'Malley e.a., Den Haag 1973, 137-143.
- ERHARDT, W.E., 'Die Zeit als Einheitsform in der Philosophiegeschichtsschreibung Hegels', in: *Hegel. L'Esprit objectif. L'unité de l'histoire* (zie boven, bij H. Braun), 145-158.
- ELSÄSSER, M., Recensie van M. Theunissen, *Hegels Lehre vom absoluten Geist*, Berlin 1970, *Phil. Jahrbuch* 80 (1973) 204-208.
- ERDMANN, J.E., *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, Band 2: Philosophie der Neuzeit, Berlin 1870.
- FACKENHEIM, E.L., *The Religious Dimension in Hegel's Thought*, Bloomington-London 1967.
- FESSARD, G., 'Attitude ambivalente de Hegel en face de l'histoire', *Hegel-Jahrbuch* 1961, 25-60.



- 'Dialogue théologique avec Hegel', *Hegel-Studien Beiheft* 11, 1974, 231-248.
- FETSCHER, I., *Hegel – Grösse und Grenzen*, Stuttgart-Köln etc., 1971.
- FÜLLING, E., *Geschichte als Offenbarung. Studien zur Frage Historismus und Glaube von Herder bis Troeltsch*, Berlin 1956.
- FUHRMANS, H., Inleiding tot F.W.J. Schelling, *Ueber das Wesen der menschlichen Freiheit* (1809), Stuttgart 1968, 3-38.
- GADAMER, H.-G., *Hegels Dialektik. Fünf hermeneutische Studien*, Tübingen 1971.
- 'Die verkehrte Welt', in: *Materialien zu Hegels 'Phänomenologie des Geistes'*, hrsg. v. H.F. Fulda u. D. Henrich, Frankfurt a.M. 1973, 106-130.
- GAY, P., *The Enlightenment. An Interpretation*, Vol. 1: The Rise of Modern Paganism, London 1973.
- GLOCKNER, H., *Entwicklung und Schicksal der hegelschen Philosophie*, deel 22 van de Jubiläumsausgabe van Hegels werken, Stuttgart 1958.
- GOEDEWAAGEN T., 'Hegel und der Pantheismus', *Hegel-Studien* 6 (1971) 171-187.
- GEERTSEMA, H.G., 'Revolutie en verzoening', *Beweging* 76 40 (febr. 1976) 33-38.
- DE GREEF, J., 'Éthique, réflexion et histoire chez Levinas', *Revue phil. de Louvain* 67 (1969) 431-460.
- GRIFFIOEN, S., 'Negatieve filosofie en Kritische theorie (Marcuse over Hegel en Marx)', *Philosophia Reformata* 34 (1969) 101-121.
- en Klapwijk, J., 'Kritiek op de kritische theorie', Interview met prof. dr. G. Rohrmoser, *VU-magazine* 3 (1974) 30-33.
- 'De strijd om het centrum. Enkele lijnen en motieven in het denken van Ricoeur', in: *Vrede met de Rede? Assen 1976* (n.a.v. het gelijknamige lustrumcongres van de Centrale Interfaculteit, Vrije Universiteit, 16-18 oktober 1974), 37-60.
- GROEN VAN PRINSTERER, G., *Ongeloof en Revolutie. Een reeks van historische voordrachten*, Bewerkt en aangevuld door P.A. Diepenhorst, Kampen 1922.
- GULYGA, A., *Georg Wilhelm Friedrich Hegel*, Leipzig 1974 (uit het Russisch).
- HANDELINGEN van de Vereeniging voor wijsbegeerte des rechts, XVII, 2e gedeelte, 18 april 1931 (discussie n.a.v. een referaat van B.M. Telders, 'De zin der politiek'), overdruk uit *Mensch en Maatschappij*, juli 1931.
- HARMSEN, G., *Natuur, geschiedenis, filosofie*, inaugurele oratie Groningen, Nijmegen 1974.
- HAYM, R., *Hegel und seine Zeit*, Berlin 1857 (reprografische herdruk Darmstadt 1974).
- HEDWIG, K., Recensie van E.L. Fackenheim, *The Religious Dimension in Hegel's Thought*, *Phil. Jahrbuch* 78 (1971) 430-433.
- HEER, F., 'Hegel, der Philosoph des siebenten Tages', in: *Hegel. Ausgewählt und eingeleitet von Friedrich Heer*, Frankfurt a.M. 1955, 7-61.
- HEIDEGGER, M., *Sein und Zeit*, Tübingen 101963.
- *Holzwege*, Frankfurt a.M. 51972.
- HENRICH, D., 'Hegels Theorie über den Zufall', *Kant-Studien* 50 (1958-59) 131-148.
- VAN DER HOEVEN, J., 'Heidegger, Descartes, Luther. Wendingen in de vraag naar waarheid', in: *Reflexies*. Opstellen aangeboden aan prof. dr. J.P.A. Mekkes, Amsterdam 1968, 69-116.
- 'Kierkegaard en Marx als dialectische critici van Hegel', 1e afl., *Philosophia Reformata* 34 (1969) 85-100.
- HOLLAK, J.H.A., *Van causa sui tot automatie*, inaugurele oratie Nijmegen, Hilversum-Antwerpen 1966.
- 'Wijsgerige reflecties over de scheppingsidee; St. Thomas, Hegel en de Grieken', in: *De eindige mens? Essays over de grenzen van het menselijk bestaan*, onder red. v. C. Struyker Boudier, Bilthoven 1975, 89-103.
- ILJIN, I., *Die Philosophie Hegels als kontemplative Gotteslehre*, Bern 1946.
- ILTING, K.-H., 'Die "Rechtsphilosophie" von 1820 und Hegels Vorlesungen über

- Rechtsphilosophie', in: Band I van *Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Vorlesungen über Rechtsphilosophie 1818-1831*, Edition und Kommentar in sechs Bänden von Karl-Heinz Ilting, Stuttgart-Bad Cannstatt 1973-..., 25-126.
- 'Der exoterische und der esoterische Hegel (1824-1831)', in: Band IV van de hierboven genoemde editie, 45-66.
- KAUFMANN, W., *Hegel. A Reinterpretation*. New York 1966.
- KERN, W., 'Atheismus – Christentum – emanzipierte Gesellschaft. Zu ihrem Bezug in der Sicht Hegels', *Zeitschr. f. kathol. Theol.* 91 (1969) 289-321.
- 'Hegel-Bücher 1961-1971. Ein Auswahlbericht (VII)', *Theol. u. Phil.* 49 (1974) 72-92.
- KIMMERLE, H., 'Zur theologischen Hegelinterpretation', *Hegel-Studien* 3 (1965) 356-369.
- KLAPWIJK, J., *Tussen Historisme en Relativisme. Een studie over de dynamiek van het historisme en de wijsgerige ontwikkelingsgang van Ernst Troeltsch*, Assen 1970.
- en GRIFFIOEN, S., 'Kritiek op de kritische theorie', interview met G. Rohmoser, *VU-magazine* 3 (1974) 30-33.
- KRONER, R., *Von Kant bis Hegel*, Tübingen 1961 (herdruk van de 1e editie van 1921/1924).
- 'Bemerkungen zur Dialektik der Zeit', in: *Verhandlungen des dritten Hegel-kongresses vom 19. bis 23. April 1933 in Rom*, hrsg. v. B. Wigersma, Tübingen-Haarlem 1934, 153-161.
- KÜNG, H., *Menschwerdung Gottes. Eine Einführung in Hegels theologisches Denken als Prolegomena zu einer künftigen Christologie*, Freiburg-Basel-Wien 1970.
- LAKEBRINK, B., *Studien zur Metaphysik Hegels*, Freiburg 1969.
- Inleiding tot de *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Ph. Reclam Jun., Stuttgart 1970, 3-40.
- LASSON, G., 'Kreuz und Rose', in: *Beiträge zur Hegel-Forschung* door G. Lasson, Berlin 1909, 43-70.
- *Hegel als Geschichtsphilosoph*, Band V van *G.W.F. Hegel, Vorlesungen ü. d. Phil. der Weltgeschichte*, Leipzig 1920.
- LEVINAS, E., *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité*, Den Haag 1965.
- *Humanisme de l'autre homme*, Montpellier 1972.
- LIEBRUCKS, B., 'Zur Theorie des Weltgeistes in Theodor Litts Hegelbuch', *Kant-Studien* 46 (1954-55) 230-267.
- LINK, CHR., *Hegels Wort 'Gott selbst ist tot'*, Zürich 1974.
- LITT, TH., *Hegel. Versuch einer kritischen Erneuerung*, Heidelberg <sup>2</sup>1961 (1e druk Heidelberg 1953).
- LÖWITH, K., *Von Hegel zu Nietzsche. Der revolutionäre Bruch im Denken des neunzehnten Jahrhunderts*, S. Fischer Verlag, z.j., herdruk van de uitgave van Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart 1950.
- *Weltgeschichte und Heilsgeschehen. Die theologischen Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie*, Stuttgart 1953.
- 'Hegels Aufhebung der christlichen Religion', *Hegel-Studien Beiheft* 1, 1964, 193-236.
- 'Wahrheit und Geschichtlichkeit', in: *Truth and Historicity*, Entretiens in Heidelberg 12-16 sept. 1969, ed. by H-G. Gadamer, Den Haag 1972, 9-21.
- 'Philosophische Weltgeschichte?', *Hegel-Studien Beiheft* 11, 1974, 3-27.
- LUKÁCS, G., *Der junge Hegel. Ueber die Beziehung von Dialektik und Oekonomie*, Neuwied-Berlin <sup>3</sup>1967 (*Georg Lukács Werke*, Band 8).
- MARCUSE, H., *Reason and Revolution. Hegel and the Rise of Social Theory*, London <sup>2</sup>1969.
- MARQUARD, O., 'Hegel und das Sollen', *Phil Jahrbuch* 72 (1964-65) 103-119.
- MARQUET, J-F. 'Le destin de la philosophie chez Hegel et Schelling', in: *Hegel*.

- L'Esprit objectif. L'unité de l'histoire*, Actes... (zie boven, bij H. Braun), 221-237.
- MARX, W., 'Grundbegriffe der Geschichtsauffassung bei Schelling und Habermas', *Phil. Jahrbuch* 81 (1974) 50-76.
- MAURER, R.K., *Hegel und das Ende der Geschichte. Interpretationen zur 'Phänomenologie des Geistes'*, Stuttgart 1965.
- 'Endgeschichtliche Aspekte der Hegelschen Philosophie. Zur Kritik des neuen Chiliasmus', *Phil. Jahrbuch* 76 (1968-69) 88-122.
- 'Hegels politischer Protestantismus', *Hegel-Studien Beiheft* 11, 1974, 383-415.
- MEKKES, J.P.A., *Radix, tijd en kennen (Proeve ener critiek van de belevingssubjectiviteit)*, Amsterdam 1971.
- *Tijd der bezinning*, Amsterdam 1973.
- VAN DER MEULEN, J.A., *Heidegger und Hegel, oder Widerstreit und Widerspruch*, dissertatie Groningen, Meisenheim a. Glan 1953.
- *Hegel, Die gebrochene Mitte*, Hamburg 1958.
- MOLTMANN, J., 'Die "Rose im Kreuz der Gegenwart". Zum Verständnis der Kirche in der modernen Zeit', in: J. Moltmann, *Perspektiven der Theologie*, München 1968, 212-231.
- *Der gekreuzigte Gott. Das Kreuz Christi als Grund und Kritik christlicher Theologie*, München 1972.
- 'The Cross and Civil Religion', in: *Religion and Political Society*, J. Moltmann e.a., New York-Evanston 1974 (oorspr.: *Kirche im Prozess der Aufklärung*, 1970), 14-47.
- NADLER, K., *Der dialektische Widerspruch in Hegels Philosophie und das Paradoxon des Christentums*, Leipzig 1931.
- OEING-HANHOFF, L., 'Hegels Deutung der Reformation', in: *Hegel. L'Esprit objectif. L'unité de l'histoire*. Actes... (zie boven, bij H. Braun), 239-257.
- OOSTERBAAN, J.A., *Hegels Phaenomenologie des Geistes en de theologische kenleer*, Haarlem 1953.
- OTTMANN, H., Recensie van H. Kiesewetter, *Von Hegel zu Hitler. Eine Analyse der Hegelschen Machtstaatsideologie und der Politischen Wirkungsgeschichte des Rechtshegelianismus*, Hamburg 1974, in: *Phil. Jahrbuch* 82 (1975) 227-234.
- PANNENBERG, W., *Gottesgedanke und menschliche Freiheit*, Göttingen 1972.
- PEPERZAK, A., 'Kan de Verlichting ons verlichten?', *Tijdschr. v. filosofie* 24 (1962) 243-278.
- 'Hegel und die Erfahrung des christlichen Glaubens', *Hegel-Studien Beiheft* 11, 1974, 203-211.
- PÖGGELER, O., 'Die Komposition der Phänomenologie des Geistes', in: *Materialien zu Hegels 'Phänomenologie des Geistes'*, hrsg. v. H.F. Fulda u. D. Henrich, Frankfurt a.M. 1973, 329-390.
- *Hegels Idee einer Phänomenologie des Geistes*, Freiburg-München 1973.
- 'Perspektiven der Hegelforschung', *Hegel-Studien Beiheft* 11, 1974, 79-102.
- POPMA, K.J., *Nadenken over de tijd*, Amsterdam 1965.
- POPPER, K.R., *The Open Society and its Enemies*, Vol. II, New York-Evanston 1963.
- QUERNER, H., 'Die Stufenfolge der Organismen in Hegels Philosophie der Natur', *Hegel-Studien Beiheft* 11, 1974, 153-163.
- VON RENTHE-FINK, L., *Geschichtlichkeit. Ihr terminologischer und begrifflicher Ursprung bei Hegel, Haym, Dilthey und Yorck*, Göttingen 1964.
- RICOEUR, P., *Histoire et Vérité*, 2e uitgebr. editie, Paris 1964.
- *De l'interprétation. Essai sur Freud*, Paris 1965.
- *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, Paris 1969.
- 'Remarques sur la communication du professeur Karl Löwith', *Truth and Historicity*, Entretiens in Heidelberg sept. 1969, ed. by H-G. Gadamer, Den Haag 1972, 22-28.

- RIEDEL M., *Studien zu Hegels Rechtsphilosophie*, Frankfurt a. Main 1970.
- 'Die dialektische Begründung der Notwendigkeit des Fortschritts in Hegels Geschichtsphilosophie', *Hegel-Jahrbuch* (1968-69) 89-106.
- 'Natur und Freiheit in Hegels Rechtsphilosophie', *Hegel-Studien Beiheft* 11, 1974, 365-381.
- VAN RIESSEN, H., *De maatschappij der toekomst*, Franeker 1973.
- RITTER, J., *Hegel und die Französische Revolution*, Frankfurt a. Main 1965.
- ROHRMOSER, G., 'Die Religionskritik von Karl Marx im Blickpunkt der Hegelschen Religionsphilosophie', *Neue Zeitschr. f. syst. Theol. u. Religionsphil.* 2 (1960) 44-64.
- *Subjektivität und Verdinglichung. Theologie und Gesellschaft im Denken der jungen Hegel*, Gütersloh 1961.
- *Das Elend der kritischen Theorie*, Freiburg 1970.
- *Emanzipation und Freiheit*, München 1970.
- *Die Krise der Institutionen*, München 1972.
- *Marxismus und Menschlichkeit*, Freiburg i. Br. 1974.
- ROHS, P., 'Das Problem der vermittelten Unmittelbarkeit in der Hegelschen Logik', *Phil. Jahrbuch* 81 (1974) 284-297.
- ROSENKRANZ, K., *G.W.F. Hegels Leben*, Berlin 1844 (reprogr. herdr. Darmstadt 1969).
- *Hegel als Deutscher Nationalphilosoph*, Leipzig 1870 (reprogr. herdr. Darmstadt 1973).
- ROSENZWEIG, F., *Hegel und der Staat*, München-Berlin 1920 (reprogr. herdr. Aalen 1962).
- ROTENSTREICH, N., *From Substance to Subject. Studies in Hegel*, Den Haag 1974.
- SANDKÜHLER, H.-J., 'Geschichte und Entfremdung. Zur Differenz des Hegelschen und Schellingschen Systems oder Hegels Kritik der konterrevolutionären Entwirklichung der Geschichte und ihrer Philosophie', *Hegel-Jahrbuch* (1968-69) 107-122.
- SCHEIT, H., *Geist und Gemeinde. Zum Verhältnis von Religion und Politik bei Hegel*, München 1973.
- SCHILDER, K., 'Mefisto of Satan', in: K. Schilder, *Bij dichters en schriftgeleerden*, Amsterdam 1927, 190-257.
- *Wat is de Hemel?*, Kampen 1954 (1e druk: Kampen 1935).
- *'Geen Duimbreed!' Een synodaal besluit inzake 't lidmaatschap van N.S.B. en C.D.U.*, 2e druk, Kampen z.j. (1e druk: Kampen 1936).
- SCHMIDT, E., *Hegels Lehre von Gott*, Gütersloh 1952.
- SCHMIDT, H., 'Das Kreuz der Wirklichkeit? Einige Fragen zur Bonhoeffer-Interpretation', *Die mündige Welt*, IV. Band, München 1963, 79-108.
- *Verheissung und Schrecken der Freiheit. Von der Krise des antik-abendländischen Weltverständnisses, dargestellt im Blick auf Hegels Erfahrung der Geschichte*, Stuttgart-Berlin 1964.
- SCHMITZ, H., *Hegel als Denker der Individualität*, Meisenheim a. Glan 1957.
- Recensie van M. Riedel, *Theorie und Praxis im Denken Hegels*, Stuttgart 1965, *Archiv f. Begriffsgeschichte* Band 10 (1966) 363-370.
- SCHMITZ, K.L., 'The Conceptualization of Religious Mystery. An Essay in Hegel's Philosophy of Religion', in: *The Legacy of Hegel, Proceedings...* (zie boven bij L. Dupré), 108-136.
- SCHULTZ, W., 'Die Transformation der theologia crucis bei Hegel und Schleiermacher', *Neue Zeitschr. f. syst. Theol. u. Religionsphil.* 6 (1964) 290-317.
- SCHULZ, W., *Der Gott der neuzeitlichen Metaphysik*, Pfullingen 1957.
- 'Anmerkungen zur Hermeneutik Gadammers', in: *Herm. und Dialektik I*, hrsg. v. R. Bubner e.a., Tübingen 1970, 305-316.
- SCHWEITZER, C.G., 'Die Glaubensgrundlagen des Hegelschen Denkens', *Hegel-Studien Beiheft* 1, 1964, 237-238.

- SMIT, M.C., 'The Divine Mystery in History', *Free University Quarterly*, Vol. 5, maart 1958, 120-145 (inaugurele oratie Amsterdam 1955).
- 'Cultuur en Heil', *Rede* uitgesproken bij de viering van het 7e lustrum der oratorische vereniging A.G.O.R.A. van het studentencorps aan de Vrije Universiteit, 10 november 1959.
- 'De tijd der geschiedenis', *Bulletin van de Suid-Afrikaanse Vereniging vir die Bevordering van Christelike Wetenskap*, nr. 12, jan. 1968, 5-19.
- SOLL, I., 'Hegels Rechtfertigung der Geschichte', *Hegel-Jahrbuch* (1968-69) 81-88.
- SPLETT, J., *Die Trinitätslehre G.W.F. Hegels*, Freiburg-München 1965.
- 'Hegel und das Geheimnis', *Phil. Jahrbuch* 75 (1967-68) 317-331.
- TAYLOR, CH., *Hegel*, Cambridge-London-New York 1975.
- TELDERS, B.M., 'Die Geschichte als Gottes Gericht', *Verhandlungen des dritten Hegelkongresses*, 19-23 april 1933 te Rome, hrsg. v. B. Wigersma, Tübingen-Haarlem 1934, 224-234.
- THEUNISSEN, M., *Hegels Lehre vom absoluten Geist als theologisch-politischer Traktat*, Berlin 1970.
- TILLIETTE, X., 'La nouvelle image de l'Idéalisme allemand', *Revue phil. de Louvain* 71 (1973) 46-61.
- VIEILLARD-BARON, J.-L., 'Les leçons de Hegel sur Platon', *Revue de Métaph. et de Morale* 78 (1973) 385-419.
- VOEGELIN, E., 'On Hegel – A Study in Sorcery', in: *The Study of Time*, ed. by J.T. Fraser e.a. (Proceedings of the First Conference of the Int. Society for the Study of Time), Berlin-Heidelberg-New York 1972, 418-451.
- VOLLENHOVEN, D.H.TH., *Geschiedenis der Wijsbegeerte*, Band I, Franeker 1950.
- WEIL E., *Hegel et l'État*, cinq conférences, Paris 1970.
- WEISCHEDEL, W., *Der Gott der Philosophen. Grundlegung einer phil. Theologie im Zeitalter des Nihilismus*, Band I, Darmstadt 1971.
- WIDMANN, J., 'Hegel: critique de Fichte et la doctrine de la science de 1804' (recensie van L. Siep, *Hegels Fichtekritik und die Wissenschaftslehre von 1804*, Freiburg-München 1970), *Archives de Philosophie* 38 (1975) 409-414.
- ZUIDEMA, S.U., *Communication and Confrontation*, Assen-Kampen 1972.

## PERSONENREGISTER

- Adorno, Th.A., 39, 40, 43, 53, 145, 164, 199, 205  
 Aesopus, XVI, XVII  
 Ahlers, R., 104, 190, 198-202  
 Althusser, L., 20  
 Anaximandros, 26  
 Andler, Ch., 47  
 Andreä, J.V., XX  
 Angermeier, H., 163, 191, 192  
 Arendt, H., 41, 177, 194, 195  
 Aristoteles, 11, 73, 145, 146, 170, 180  
 Arndt, E.M., 131  
 Augustinus, 73, 190, 191, 207  
 Avineri, S., 25, 33, 35, 36, 39, 40
- Baader, F., 107  
 Bach, J.S., XXI  
 Bakker, R., 71  
 Barth, K., 84, 106  
 Barth, P., 14  
 Bauer, G., 157  
 Beerling, R.F., 30, 43, 48, 154, 196  
 Beierwaltes, W., 176  
 Berg, J.H. van den, 80  
 Bergh van Eysinga, G.A. van den, 134, 145  
 Bloch, E., 14, 16, 27, 28, 49, 50, 62, 64, 138, 140, 145, 146, 148, 154, 162, 170, 171, 174, 177, 182  
 Boehme, J., XX, 74, 83, 107, 128  
 Bolland, G.J.P.J., 21, 50  
 Bonaventura, XIX  
 Bonhoeffer, D., 72  
 Borel, A., 46, 47, 49, 50, 104, 140  
 Bouterwek, Fr., 175  
 Braun, H., 14  
 Bruaire, Cl., XIII, 8  
 Bruno, G., 97  
 Bubner, R., 180  
 Burckhardt, J., 123
- Chapelle, A., 12, 64, 90, 93, 96, 106, 107, 204  
 Coreth, E., 63, 117  
 Charron, P., 85
- Dante, XIX, 37, 99  
 Darwin, Ch., 21, 34  
 Descartes, R., 162, 163, 168, 175  
 Desmouliens, C., 177  
 Dilthey, W., 63, 73, 184, 185  
 Dooren, W. van, 25, 47, 87, 95  
 Dooyeweerd, H., 33, 145  
 Drews, A., 21  
 Dreyer, H., 184  
 Dubarle, D., 4  
 Dubsky, I., 13  
 Dupré, L., 159, 187
- Eckhart, 107  
 Ehrhardt, W.E., 62, 171  
 Elsässer, M., 187  
 Engels, Fr., 21, 63, 195, 196  
 Erdmann, J.E., 4, 14, 15
- Fackenheim, E.L., 69, 70, 106, 147, 148, 159, 186-188, 204  
 Ferrat, J., XXIV  
 Fessard, G., 21, 119  
 Feuerbach, L., 190, 198, 199  
 Fichte, J.G., XIII, 1, 19, 20, 52, 81, 89, 95, 97, 111, 131, 153, 175, 186, 188, 189  
 Figala, K., XX  
 Fludd, R., XX  
 Förster, E., 132  
 Förster, Fr., 131, 132, 134  
 Forster, G., 177  
 Fries, J.Fr., 35, 175  
 Fülling, E., 105  
 Fuhrmans, H., 1, 18

- Gadamer, H.G., 19, 20, 46, 63, 177  
 Gay, P., 83  
 Gehlen, A., 180  
 Génestet, P.A. de, XXI, XXII  
 Gezelle, G., XIX, XXI  
 Gibbon, E., 83  
 Glockner, H., 50, 153  
 Goedewaagen, T., 97  
 Göschel, C.Fr., 197, 204  
 Goethe, J.W. von, XXII, XXIII, 1  
 Goud, J.F., 113  
 Greef, J. de, 140  
 Gulyga, A., XXIII, 16, 132, 133
- Haller, C.L. von, 35, 40  
 Hamann, J.G., 65  
 Harmsen, G., 15, 18  
 Hartmann, E. von, 14, 21  
 Haym, R., 37, 79, 86, 92, 99, 102, 133, 149, 178, 204  
 Hedwig, Kl., 148, 188  
 Heer, Fr., 65, 198  
 Heer, Joh. de, XXII  
 Heidegger, M., 5, 11-13, 59, 63, 85, 162, 163, 171, 177, 191  
 Heine, H., 15, 16  
 Henrich, D., 2, 20  
 Herder, J.G., 17, 25, 105, 154, 155, 174  
 Hess, M., 148  
 Hinrichs, H.Fr.W., 174  
 Hirsch, Em., 205  
 Hitler, A., 39  
 Hobbes, Th., 16, 34  
 Hölderlin, Fr., 84  
 Hoeven, Joh. van der, 94, 163, 193  
 Hollak, J.H.A., 187  
 Husserl, E., 63, 100  
 Hyppolite, J., 113, 140
- Iljin, I., IX, XIII, 49, 97, 206  
 Ilting, K.H., 35, 50, 51, 53, 132  
 Immermann, K., 139, 143  
 Iwand, H.J., 80
- Jacobi, Fr.H., 81  
 Johannes Scotus Eriugena, 107  
 Jung, E., 64, 65
- Kant, I., 1, 7-11, 15, 17, 19, 46, 47, 61, 62, 70, 81, 89, 100, 110, 111, 131, 153, 156, 168, 170, 175, 186, 188, 189  
 Kaufmann, W., 31, 33  
 Kern, W., 80, 90, 93  
 Kessel, E., 57
- Kierkegaard, S.A., 37, 131, 163, 168, 169, 198, 199  
 Kiesewetter, H., 33  
 Kimmerle, H., 73  
 Klapwijk, J., 71, 123, 124, 159  
 Kroner, R., 18, 57, 58  
 Kruithof, J., 196  
 Krug, W.Tr., 22, 175  
 Küng, H., 71, 74, 75
- Lakebrink, B., 13, 56, 58, 60, 61, 88, 94, 139, 144, 146, 171, 202  
 Lasson, G., XV, XVI, XVIII, XIX, XX, XXIII, 5, 8, 28, 32, 52, 58, 63, 135, 136, 141, 165  
 Leibniz, G.W., 17, 168, 175  
 Lenin, 39, 133  
 Lessing, G.E., 17, 113, 168  
 Lessing, Th., 34, 163  
 Levinas, Em., 194, 197  
 Lewis, C.S., 179  
 Liebrucks, B., 37, 40, 43, 45, 48, 63, 133, 198  
 Lilje, H., XIX  
 Link, Chr., 84, 85  
 Litt, Th., 37, 40, 63  
 Löwith, K., X, XIX, XXIII, 15, 18, 33, 34, 131, 135, 136, 139-141, 143, 145, 156, 166, 170, 173, 177  
 Luther, M., XIX, XX, 73, 83, 123-126, 133, 141, 162, 163, 204
- Mager, K.W.E., 52  
 Maluschke, G., 173  
 Marcuse, H., 33, 148, 199  
 Marquard, O., XI, 131, 185  
 Marquet, J.F., 126  
 Maurer, R.K., XV, 40, 53, 64, 65, 133, 192  
 Marx, K., XXIII, XXIV, 15, 18, 21, 63, 118, 131, 133, 182, 189, 190, 195-199  
 Marx, W., 17, 18, 41, 42  
 Mekkes, J.P.A., 145, 178, 182  
 Meulen, J. van der, 5-7, 12, 13, 23, 60, 100, 197  
 Michelet, C.L., 2  
 Mitterand, Fr., XXIV  
 Moltmann, J., XXII, XXIII, 74, 121, 130, 140  
 Montesquieu, 25, 155  
 Müller, J., 190
- Nadler, K., 57  
 Napoleon, 34, 39, 42

- Newton, I., 13, 15  
 Nietzsche, Fr., 34, 42, 49, 84, 85, 131, 163  
 Oeing-Hanhoff, L., 161  
 Oosterbaan, J.A., 158  
 Origenes, 113  
 Ottmann, H., 33  
 Pannenberg, W., 71, 97, 190  
 Pascal, Bl., 85  
 Peperzak, A., 71, 160  
 Plato, 47, 49, 52, 94, 139, 176  
 Plotinus, 47, 207  
 Plutarchus, 85  
 Pöggeler, O., IX-XI, 129, 177-179, 197  
 Popma, K.J., 165  
 Popper, K.R., 139  
 Puder, M., 173  
 Querner, H., 3  
 Rahner, K., 71, 72  
 Ranke, L. von, 37, 55-57  
 Reinhold, C.L., 175  
 Reneman, M., XXI  
 Renthe-Fink, L. von, 154, 155, 178, 180, 184, 185  
 Richter, L., 168  
 Ricoeur, P., 46, 104, 111, 133, 145, 166, 173  
 Riedel, M., 16, 34, 35, 37, 60, 61, 191  
 Riessen, H. van, 145  
 Ringuth, R., 71  
 Rist, Joh., 83  
 Ritter, J., XVII, 130, 180, 185  
 Robespierre, M. de, 116, 177  
 Rohrmoser, G., 20, 21, 73, 121, 125, 126, 130, 140, 147, 185, 189, 190, 198, 199, 201  
 Rohs, P., 13  
 Rosenkranz, K., 14, 31, 32, 78, 103, 131, 132, 167, 173, 174, 193, 203, 204  
 Rosenkreuz, Chr., XX  
 Rosenstock-Huussy, E., 177  
 Rosenzweig, F., 25, 31, 57, 74, 140, 183, 197  
 Rousseau, J.J., 25, 34  
 Rüfner, V., 90  
 Ruge, A., 195  
 Sabellius, 93  
 Sandkühler, H.J., 181, 195  
 Scheit, H., 83, 125, 158  
 Schelling, Fr.W.J., 1, 2, 17, 18, 41, 42, 58, 94, 159, 175, 181, 186  
 Schilder, K., XXII, 33, 107, 113, 207  
 Schiller, Fr., 1, 2, 25, 27, 65, 83, 84  
 Schleiermacher, Fr., 185, 186  
 Schmidt, E., 106  
 Schmidt, H., 73, 141  
 Schmitz, H., 9, 36-38  
 Schmitz, K., 106, 203  
 Schneider, H., XXIII  
 Scholtz, G., 178  
 Schopenhauer, A., 163  
 Schütte, H.W., 83, 97  
 Schultz, W., 73, 74, 90  
 Schulz, W., 63, 93, 175, 177  
 Schweitzer, C.G., 205  
 Shakespeare, W., 28, 31, 165  
 Siep, L., 19  
 Smit, M.C., 60, 71, 177, 190  
 Smith, A., 26, 43  
 Socrates, 110, 131, 170  
 Soll, I., 30  
 Son, B.H., 100  
 Spiniza, B., 87, 88, 97, 170  
 Splett, J., 106, 206  
 St. Rosa, XX, XXI  
 St. Theresia, XXI  
 Stahl, F.J., 37, 148, 197  
 Stalin, 39  
 Steiger, E., 90  
 Störig, H.J., 63, 175  
 Strauss, D.Fr., 51  
 Strenghtolt, J., XXII  
 Taylor, Ch., 115, 155, 156  
 Telders, B.M., 27, 33  
 Thales, 175  
 Theunissen, M., 62, 64, 95, 114, 130, 145, 157, 159, 160, 180, 185-188, 198-202  
 Thomas van Aquino, 88, 94  
 Tillich, P., 57, 82  
 Tilliette, X., 52  
 Tolkien, J.R.R., 179  
 Troeltsch, E., 71  
 Tummers, N., XXIV  
 Valéry, P., 47  
 Verene, D.P., 33  
 Vico, G.B., 154  
 Vieillard-Baron, J.L., 47, 176  
 Vollenhoven, D.H.Th., 205  
 Voltaire, 17, 25  
 Wagner, R., 90



Walsh, W.H., 61	Widmann, J., 19
Weber, M., 128	Wielenga, B., 39
Wehr, G., XX	Wiskerke-Van Dooren, J., XXII
Weil, E., XV	Wolfs, S.P., XX, XXI
Weil, S., 165	Wolters, A.M., 128
Weischedel, W., 105, 149, 187	
Wette, W.M.L. de, 35	Zelter, K.Fr., XXIII





## STELLINGEN

### I

Terecht heeft Van Ruler het historische dé grote *drawback* voor de redelijke geest en de grootste glorie van het christelijke geloof genoemd.

Cf. *Op het scherp van de snede. Posthuum gesprek met prof. dr. A. A. van Ruler*, Amsterdam 1972, p. 15.

### II

Ofschoon de geschiedenis bij Hegel in zekere zin tot een laatste horizon wordt, staat hij in zijn interpretatie van de christelijke religie dichter bij de a-historische denkwijze van de Cartesiaanse traditie dan men veelal aanneemt.

### III

Als typering van de verhouding van God en wereld bij Hegel schieten zowel 'pantheïsme' als 'akosmisme' tekort.

Cf. *Diss.*, pp. 96 e.v., 105.

### IV

Het is onjuist in Hegels spreuk over de roos in het kruis een symbolische verbinding van filosofie en Kruis-theologie te zien.

Vs. J. Moltmann, *Der gekreuzigte Gott*, München 1972, p. 37.

### V

Hoewel het 'Cross of Reality' meer inhoud heeft dan Hegels 'Kreuz der Gegenwart', neemt Rosenstock-Huussy, in een poging heel de werkelijkheid als *cruciform* te verstaan, het Kruis toch ook in een zo algemene zin dat het christelijke watermerk vervaagt.

N.a.v. 'The Cross as Reality', *The Christian Future Or the Modern Mind*, London 1947, pp. 166-176.

### VI

Marx' typering van het ideële, in het nawoord tot de 2e druk van *Das Kapital*, als het 'im Menschenkopf umgesetzte und übersetzte Materielle' is mede verantwoordelijk voor Stalins grove vertekening van het idealisme als een systeem waarin geleerd zou worden dat 'slechts ons bewustzijn werkelijk bestaat'.

Cf. J. Stalin, *Fragen des Leninismus*, 1947 (Duits), p. 654 e.v.

## VII

Het anarchisme is hyper-ethisch. In het marxisme vindt men een historistische geringschatting van de ethiek.

Cf. S. Griffioen, 'De eigen weg van het anarchisme', *Beweging* 73 1(1973), p. 4 e.v.

## VIII

Historisch gezien, is het vertrouwen in het spontane aanpassingsvermogen van de maatschappij en in de zelf-regulerende krachten van de markt niet typerend voor de conservatieve, maar voor de liberale richting. Het moderne conservatisme teert veelszins op van oorsprong liberaal gedachtengoed, terwijl de socialistische gemeenschapsidee in meer dan één opzicht in het verlengde ligt van de klassiek-conservatieve maatschappijbeschouwing.

N.a.v. B. Zijlstra: 'F.A. Hayek, though he does not want to be classified as a conservative philosophically, is an outstanding example of contemporary political conservatism. This is evident in his conception of the 'spontaneous forces of adjustment' in society and of 'the self-regulating forces of the market'. (From *Pluralism to Collectivism. The Development of Harold Laski's Political Thought*, Assen 1968, p. 164).

Vgl. R. H. Tawney, *Religion and the Rise of Capitalism*, Penguin Books, 1948, pp. 152-154, 183, 191-196.

Voorts: W. Scheel, *Das 'Berliner Politische Wochenblatt' ... Ein Beitrag zur konservativen Zeitkritik in Deutschland*, Göttingen (o.a.) 1964, pp. 125, 152-167.

## IX

Een christelijke maatschappijbeschouwing dient zich niet alleen te keren tegen het collectivisme, maar ook tegen het individualisme.

Cf. G. Groen van Prinsterer, *Ongeloof en revolutie*, Amsterdam 1868, p. 189, waar *individu* een 'revolutie-term' wordt genoemd.

Vs. J. R. Richardson: 'The superiority of private capitalism over collectivism is essentially the superiority of God's revelation over man's human reason and faulty logic ...' (*Christian Economics. Studies in the Christian Message to the Market Place*, Houston 1966, p. 32).

## X

Voor zijn uitspraak dat 'de leer van Proudhon ten volle waar is: *Eigendom is diefstal*', indien de rijke het goed 'waarover hij als rentmeester is gesteld' uitsluitend tot eigen voordeel gebruikt, had Klaas Kater zich kunnen beroepen op de opmerking van Groen van Prinsterer n.a.v. de 'vrije concurrentie': 'Ik ben hier eenstemmig met de coryféeën der heden-daagsche revolutie. Het is deze vrijheid, deze onbeperkte concurrentie . . . welke de maatschappelijke banden verscheurt, op de overmagt der rijken en de heerschappij der bankiershuizen uitloopt . . .'

Cf. Artikel ter introductie van het Nederlandsch Werkliedenverbond 'Patrimonium' in het zondagsblad van *De Standaard*, 8 april 1877 (*Patrimonium. Gedenkboek bij het gouden jubileum*, R. Hagoort, 1927, p. 179).

Cf. G. Groen van Prinsterer, *Vrijheid, Gelijkheid, Broederschap*, Amsterdam 1871, p. 83.

## XI

Het moet aan de invloed van de romantisch-idealistische geest-leer worden toegeschreven dat dr. A. Kuyper het '*Tegen de Revolutie, het Evangelie*' van het Réveil, heeft vervangen door *Tegen de Revolutie, het Calvinisme*.

Cf. A. Kuyper, *Het Calvinisme. Zes Stonelezingen*, Amsterdam etc [1899]; vgl. *De Engelen Gods*, Amsterdam etc. [1902], pp. 235 e.v., 254 e.v.

## XII

De grootste moeilijkheid bij de poging van Calvin Seerveld om Vollenhovens 'tijdstromingen' te verstaan als 'transcendentale tijdgeesten', is wellicht dat Vollenhoven niet een transcendentale filosofie heeft ontwikkeld.

Cf. Calvin C. Seerveld, 'Biblical Wisdom underneath Vollenhoven's Categories for Philosophical Historiography', *Phil. Reformata* 38(1973), pp. 127-143.

Vgl. J. Klapwijk, 'Over mogelijkheden van christelijk filosoferen', *Mededelingen v.d. Ver. v. Calv. Wijsb.*, sept. 1971, pp. 7-10.

## XIII

Belangrijker nog dan de door Leibenstein genoemde '*pitfalls*' bij gebruik van de 'kosten-baten analyse' ter berekening van de 'waarde' van het voorkomen van een geboorte, is de principiële overweging dat aan dit ge-

bruik de vooronderstelling ten grondslag ligt dat een kind een maatschappelijke investering is.

Cf. H. Leibenstein, 'Pitfalls in Benefit-Cost Analysis of Birth Prevention', *Population Studies*, juli 1969.

#### XIV

Het geeft te denken dat Marcuse zijn pleidooi voor geboortenbeperking onderstreept met een spreuk uit het elitair-esthetistische oeuvre van Stefan George: '*Schon eure Zahl ist Frevel!*'

Cf. H. Marcuse, *One-Dimensional Man*, Sphere Books, London 1968, p. 191.

#### XV

Terecht heeft Solzjenitsyn in een recent interview de leuze van Bertrand Russel: '*Beter rood dan dood*' een afschuwelijke uitspraak genoemd.

Cf. Interview door Michael Charlton, voor de BBC, in Nederland uitgezonden op 5 maart 1976, in 'Televizier-Magazine'.